حاشية العفاية التشبيه

في نوبة العبد الضعيف المحتاج
خديم العلم الشريف وصحو العلماء
محمد العربي بن احمد بن ابي داوود
وفقه الله واصلح عمله. امين

عام ١٤٠١هـ

حاشية العفاية في التشبيه لاسماعيل بن بابا المعروف بغره كمال

بسم الله الرحمن الرحيم ٭ والصلاة والسلام على اشرف المرسلين محمد واله وسلم
الحمد لذي المن والاحسان ٭ والصلاة على سيد الانسان ٭ وعلى من اتبعه
في الايمان ٭ **قال** المولى عفي عنه ربه العلي ٭ قال الشارح المحرر عامله
الله تعالى بلطفه الخطير ٭ بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله **اقول** في تعقيب
التسمية بالتحميد اقتداء بالله رب الكتاب المجيد ٭ وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع
وامتثالا لحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي
الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء في
الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بشيء آخر والملابسة
ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء
بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا او يذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون الابتداءين
التلبس بهما هذا كلامه عليه السلام **وقوله** وعملا بما شاع يعني به الكتب
المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم **وقوله** وامتثالا لحديثي الابتداء يعني بهما قوله
عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر **وقوله** صلى
الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم **فان قيل** المسلمون
كثيرا ما يبدؤون امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوائلها دون التحميد
فيلزمهم ترك الامتثال بحديث التحميد **قلنا** ممنوع فان ذكر اسم الله تعالى يدل
على توصيفه بصفاته الجميلة فاذا قال المسلم باسم الله فكأنه قال بسم الذات الواجب
الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان معنى التحميد هو التوصيف
بالصفات الجميلة على ما هو المشهور **وقوله** اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد
وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود الذي يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض
فيه بين الحديثين **وقوله** ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة اي ولك
ان تحمل الابتداء في الحديثين على الحقيقي الغير الممتد وتجعل الباء للاستعانة فعلى هذا
يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ مستعانا باسم الله فهو ابتر وكل
امر ذي بال لم يبدأ فيه مستعانا بالحمد لله فهو اجذم اي لو بدئ ذلك الامر بدون
التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا **وقوله** ولا
شك ان الاستعانة بالشيء لا ينافي الاستعانة بآخر يعني ان الاستعانة بالتسمية
مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد
جزءا من الامر المشروع كالاكل والشرب والمشي ونحو ذلك فان كل واحد منها امر ذو
بال لا يكون التسمية والحمد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية لبيت

جزؤا منها وانما ذكرت في اوايل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل
انه جزو من كل كتاب وقيل انه ليس بجزو واما ما يكون ان ابتدا الامر المشروع
فيه ان الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك
الان وقوله للملابسة اي ولك ان تجعل الابتدا اعلى الابتدا الحقيقي الغير الممتد
وتجعل البا للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبتدا
ملتبسا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبتدا فيه ملتبسا بالحمد لله فهو اجذم
اي لو يبتدا بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك
ان التلبس بشي لا ينافيه التلبس بالاخر اذ المقصود منهما التيمن [illegible] تبرك بهما ان
احد الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالاخر [illegible] هذا الوجه ايضا
مبني على ان التسمية ليست جزؤا من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله
قال ويذكر قبل الابتدا بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزؤا ويذكر الاخر
قبله بدون فصل هذا كلامه ثم ان كون الابتدا الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان تكون
الاستعانة او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا
ثم بدا بالامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الابتدا هو الاستعانة والتلبس
بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتدا الحقيقي
لكن الاستعانة والتلبس يستمران الى تمام الامر المشروع فيه والتيمن والتبرك يبقى الى تمام
الامر المشروع بخلاف الابتدا الحقيقي كما عرفت فتامل والله الموفق المتوحد بجلال ذاته
الظاهر ان الباء صلة التوحيد يقال توحد برايه اي تفرد به واستقل فمعنى
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على منح
حصول الصورة ويحتمل ان تكون الصورة للملابسة فيكون صفة المتفعل اما الصيرورة
بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون
والتولد واما التكلف ولما استحال في ذاته تعالى حمل على الكمال كما في مثل
المتكبر ونحوه فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة
مع ملابسة جلال الذات هذا كلامه فقوله يقال توحد برايه اي تفرد به واستقل
يعني لم يحتج في روايته وتدبيره الى غيره يقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله
الى غيره كذا في الصحاح يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا
وقوله على منح حصول الصورة هذا ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان
الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول
الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا تتصور بدون الجلال وقوله

اليه تعالى ليفيد ان آية نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من آية سائر الانبياء وجوز ان يكون
لمحمد صلى الله عليه وسلم ساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب هذا كلامه والساطع الظاهر
الجلي والقوي العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حجته
لو كان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء وذلك
لان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى يفيد بطريق المفهوم لا ينافي ان يكون سائر
الانبياء ايضا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى نعم ان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى
يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مؤيدا بغير ساطع حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم
لا يدل على ما ادعاه من ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ثم ان حجج الله تعالى
وحجج النبي عليه السلام ان كانت كلها ساطعة ينبغي ان تكون اضافة ساطع حجج من قبيل
اضافة اخلاق ثيابه كانه يقال بحجج الساطعة وان لم تكن كلها ساطعة بل كان بعضها
ساطعا وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة في قولنا كاصل
بني آدم قال بعض الافاضل فلخص لك مما سلف ان الشارح رحمه الله ضمن خطبة كتابه
الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبوتية والسلبية
ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال **قوله** وبعد فان
مبنى علم الشرائع والاحكام هذه اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا امتناع في جمع الواو واما كما
وقع في عبارة المفتاح في آخر فن البيان هذا كلامه فقوله اما على توهم
اما هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق [illegible] ان الفقهاء ينزلون
الشبهة منزلة اليقين احتياطا **وقوله** او على تقديرها حينئذ تكون الفاء
قرينة دالة بثبوت اما تكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك يزول العطف ببقاء
كونه عوضا عن اما **وقوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال في آخر
فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين هذا **ولك** [illegible] تجعل الظرف
ههنا قائما مقام لما الشرطية فكانه قال ولما اجرينا وصليناه فاعلم ان مبنى علم الشرائع
والاحكام على ما يجيء ان شاء الله تعالى **قوله** واساس قواعد عقائد الاسلام
القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان
العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي
هذه القرينة تشرف في المدح لشمول الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن
ان يقال اساس العقائد ادلتها المفصلة وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار هذا كلامه ونقل عنه رحمه الله انه

ومنه التكون والتولد الكون هو ان يصير الشي حاصلا بلا عمل من المخلوقات وان
كان حاصلا بفعل من الخالق تعالى او يقال التكون هو ان يصير الشي حاصلا بلا
عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى جانب الخالق والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا
بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التولد
وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما او **قوله** ولما استحال
في ذاته تعالى يحمل على الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شانه يحمل على اللفظ
الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكليف والمشقة تكون على وجه
الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور
وقوله بمعنى التوحد بجلال ذاته منه بر بعد ان **فقوله** بالوحدة الذاتية ناظر
الى قوله اما الضرورية بدون صنع **وقوله** او الكاملة ناظر الى قوله واما
التكليف شوائب في وصفه تعلق بالوحدة لذاته او الكاملة ردا على المعتزلة القائلين
بان ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية ومتمايز عنها باحوال
مخصوصة هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان
تكون للملابسة سواء جعلت صلة المتوحد او لم تجعل فلا يحسن ان تجعل كونها للملابسة
قسيما لكونها صلة المتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان
مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى
الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق ثم
ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في
تفريع ما ذكر من قوله بمعنى التوحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة
والحاصل ان في هذا المقام امور مستدركة غير مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان
يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته يقال توحد برايه اي تفرد به واستقل بمعنى
التوحد بجلال الذات وبيانه عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على
منهج حصول الصورة ويحتمل ان تكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تعالى
حمل على الكمال كما قيل في المتكبر ويكون معنى التوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض
الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوي التنسب
وكمال صفاته هي الصفة الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت هي الصفة السلبية
وقال بعضهم قوله المتقدس اي المتنزه المتطهر والشوائب الادناس من الشوب
بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامة **قوله** سلطع حجة الاولى كون

انه فاك **فان قلنا** اولاً ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اسا سه
يقتضي كون الشي اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسايل الاعتقادية وثانيا
ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان
العقايد من الكلام فاساسها اساسه والكتاب اساس العقايد **فالقرينة**
الثانية تشمل الكتاب من الاولى **قلنا** ولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم
فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب
ذاتها وثانيا المبادي من اساس الشي هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا لبعض مسايله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب
انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسها لا اساسها من حيث
هو اساس انتهى كلامه رحمه الله **فقوله** وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة
هنا المعنى اللغوي وهو الاساس **وقوله** هو اساس العقايد الاسلامية هو الكتاب
والسنة المراد بالعقايد الاسلامية هنا الاحكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف
على الكتاب والسنة كمباحث نشر الاجساد ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب
والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان
لم يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة ولكنها يتوقف عليها من حيث
الاعتداد بها وذلك لان هذه المباحث اذ لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة
كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة به على ما ذكره المحققون **وقوله**
وهما يتوقفان على المسايل الكلامية يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفا
على اثبات الصانع والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقف على المسايل
الكلامية فيكون المسايل الكلامية اساس عقايد الاسلام **وقوله** لشمول
الكلام الاولى الكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبنى علم الشرايع
والاحكام شاملة للكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم
الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق
عليه اساس عقايد الاسلام **وقوله** ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها
التفصيلية الى آخره يعني ان اساس العقايد ادلتها العقلية والنقلية المذكورة
في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية
تكون موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل من
علم الكلام على ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم اساس
اساس العقايد **وقوله** فيما نقل عنه رحمه الله ان العقايد من الكلام اشار قايلا

ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسايل
هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع تعالى واثبات
الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد كتركيب
الاجسام من الجوهر الفرد المحتاج اليه في نشر الاجساد على ما ذكره في شرح المواقف
فمن هنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام **وقوله** فاساس اساسه اي واساس
العقايد اساس الكلام **وقوله** الحصر المذكور ممنوع اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف
الا على المسايل الاعتقادية ثم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لا يدرك البلاغة **وقوله** فالعقايد بحسب اعتدادها الى آخره
فاللازم ان العقايد بحسب اعتدادها يتوقف على العقايد بحسب ذاتها
والاستحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف **وقوله** المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات اي لا نسلم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ
الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكتاب بحسب الاعتداد لا بحسب
الذات فلا اشكال **وقوله** لا بعض مسايله ولا يلزم ان يكون علم الكلام
اساس نفسه لان بعض مسايله يتوقف على بعض آخر لا ايقاف الاستحالة في ذلك
لتغاير الجهتين لانا نقول هذا كلام على السند الاخص ولا عبرة به هذا ولك ان
تقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد الاسلام
اضافة العام الى الخاص وح فاطلاق به لا لعقايد الاسلام للاحكام الشرعية والاعتقا
كما عرفت واما ان به لا لعقايدها ما هو للاعم من الاعتقادية والعملية واما ان
به لا لا العملية فقط حتى لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتامل والله المستعان
قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف منه ذلك فالامر لا هو
المعنى الاضافي ويمكن ان به لا المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر **وقوله**
المنجي عن غياهب الشكوك اشار الى ثاين من فوايده والغيهب هو ما اشتد
سواده والرجال الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم
هذا كلامه **فقوله** اي علم يعرف منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم
المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة
للتعريف او الاشارة للعلم المعهود **وقوله** ويمكن ان به لا المعنى اللقبي اللقب
اسم مشتق بالمدح او الذم والاهم هنا مشعر بتوحيده تعالى واتصافه بالصفات
الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى **وقوله** فنسبة الاسم الى الكلام
لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين يعني ان الشرح انما اورد

طوائف من المعاني وعلى طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد
منهما في غاية الحسن ونهاية المتانة **وقوله** طاويا لمقال الكشح الحبب وطي الكشح
كناية عن الاعراض هذا كلامه الكشح ما بين الخاصرة الى الخلف والخلف اقصر اضلاع
الجنب وطوى الكشح وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ماخوذ من الصحاح
ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله ان اشرحه
كما قال في اوله ان اشرحه معترضا في المقال عن الاطالة والاملال اي الاسام بسبب
الاطالة في المقام **قوله** الاطناب والاخلال اي الاحتراز مجموعهما بدل
من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الكلام الاعراب على كل
منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدا محذوف هذا كلامه **وقد** اريد
بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذي يتادى به المعاني المراد والاخلال
النقص عن القدر الذي يتادى به المعنى المراد وفي الصحاح القصد بين الاسراف
والتقتير يقال فلان مقتصد في النفقة **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل
زاد الشارح في بعض كتبه هذا بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى
الاخبارية ولذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا ويرد عليه ان
المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا
يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدا في المعطوف بقرينة
المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى **ثم** قال
ايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا
قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من
الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان
يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان تكون الواو في الاية من المحكي
بتقدير للمبتدا في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال
المذكور بدون التقدير ممنوع وتقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف
عليه هذا كلامه **فقوله** زاد الشارح في بعض كتبه هذا العطف الى آخره
قد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع
بينهما فاشار الشارح رحمه الله في شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل كان
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبي الله بناء

قوله الموسوم بالكلام بعد **قوله** علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ
الكلام كان اشهر اسمائه علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة **وقوله**
اشارة الى فائدة من فوائده يعني ان فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب المبسوطة
وقد اشير هنا الى فائدة منها وهي ان هذا العلم هو المنجي عن الشكوك والاوهام
في العقائد الدينية لان دلائلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة السمعية
بحيث لا يبقى فيه شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون **قوله** نجم الملة والدين
هما متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين
ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع
عليه ملة هذا كلامه **فقوله** فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد
بالشريعة ما جاء به النبي عليه السلام من الله تعالى مبينا وكل الاحكام الشرعية الاعتقادية
والعملية جميعا وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع
الله لعباده من الدين ويقال دينا اي ذلة وطاعة **وقوله** والاملال بمعنى
الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح ملا عليه اي بمعنى املا يقال امللت الكتاب
اي كتبته **قوله** في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وآفة
ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى
فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلام فوجه تخصيص
هذا الاسم ظاهر هذا كلامه **فقوله** سميت بها اي بدار الاسلام اهلها
اي اهل الجنة **وقوله** فاضيفت اليه اي الدار الى الله تعالى تشريفا للجنة
كما يقال للمسجد بيت الله تعالى تعظيما له **وقوله** ومعنى هذا الاسم
اي ومعنى اسم السلام الذي هو اسم الله تعالى هو الذي منه وبه السلام اي هو المعطي
السلامة في المبدأ والمعاد كما في شرح المواقف **وقوله** فوجه تخصيص
هذا الاسم ظاهر يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من
اسماء الله تعالى ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف اليه كما عرفت
انفا **قال الشارح** رحمه الله يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد الغرر جمع
الغرة وغرة كل شيء الرمة والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الثمينة الغالية الثمن في
ضمن فصول حال من غرر الفوائد والمراد بالفصول هنا الطوائف المفصولة المتباينة
من المعاني وعطف الاصول على القواعد من قبيل العطف التفسيري واثناء نصوص
اي وفي تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى اليقين يعني في ضمنها ووسطها
بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني **والحاصل** ان هذا المختصر يشتمل على

على ان يجعل حسبي بمعنى يحسبني ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه
في كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتدأ او انما قلنا
لا يجوز هذا العطف لان هذا الاول من قبيل عطف الانشا على الخبر
فلا يجوز ايضا **قوله** ان المراد بالجملة الاولى انشا التوكل فيه نظر
لان قولنا هو حسبي لو كان انشا لكان لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان
قولك بعت اشتريت زوجت اعتقت طلقت اذا كان انشا يكون لاثبات
معنى البيع والشرا والعتاق والطلاق لكن التالي باطل اذ العبد لا يقدر
على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا
للعبد فهو امر خارج من المعنى الذي قصد من الكلام اصالة فلا ينافي كون
الكلام خبرا **كما في قوله تعالى** حكاية عن امراة عمران رب اني
وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار
التحير والتحزن لانها كانت ترجو ان تلد ذكرا وليس الكلام منها انشا الوضع واثباتا
اذ لا يقدر هي على ذلك **والحاصل** ان كل كلام يكون لنسبته خارج يطابقه
او لا يطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته خارج كذلك فهو انشا فقولنا
وهو حسبي كلام يكون لنسبته وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف
نحو بعت اذا كان انشا فانه ليس لنسبته خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع
في الزمان الماضي حتى يكون لنسبته خارج بل هو لانشا البيع واثباته في
الحال فلا يكون خبرا **قوله** وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة وقد
فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جمل اخرى
متعددة مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه والمعطوف عليه خبرا وانشا فعلى هذا التفسير لا يكون العطف
في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس
مع واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون
واحد منهما جملا متعددة كما عرفت **قوله** ورده بعض الفضلا والمراد
ببعض الفضلا الشريف الجرجاني رحمه الله **قوله** فتكون اخبارية
كالاولى اي كانه قال وهو حسبي وهو نعم الوكيل **قوله** لان هذه
الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا تكون الواو
من المحكي **قوله** اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد الى اخره
يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم عطف

انشا على الاخبار الا ان يؤول بتاويل لا يفيد مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم
الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله
قلنا ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم **وقوله** لحسن
قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة
على الجملة الخبرية التي هي خبر المبتدا الاول الذي هو زيد **وقوله** بتقدير
المبتدا في المعطوف وذلك مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا
يخفى عليك ان تقدير المبتدا على الوجه المذكور تاويل بعيد اذ المشهور ان تقدر
المخصوص بالمدح موحدا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل كما في قوله
تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب عليه السلام فعلى هذا يكون العطف
من قبيل الانشا على الاخبار واما قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس فيه
تاويل بعيد فان تقدير المبتدا ههنا ظاهر بقرينة ذكره اولا في
المعطوف عليه حال كونه مبتدا مقدرا على الخبر بخلاف نحو حسبنا الله ونعم
اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدا مقدرا اذ المبتدا ههنا هو حسبنا دون
اسم الله تعالى كما نعم حيث قال او عطفه على الخبر المقدم **وقوله**
وبتقدير المبتدا يكون اخبارا اي المعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه
عالم وهو ما اجهله فيكون من قبيل عطف الاخبار على الاخبار ولا يظهر
وجه قوله وليس هذا بابعد القول قال بعض الافاضل يجوز ان تكون الواو
في قوله ونعم الوكيل اعتراضية في اخر الكلام ويجوز ان تكون الواو حالية اي
مقولا في حقه تعالى نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجهله **وقوله**
اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلاث نسبة لي امر ايجابا او سلبا وادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا
والتخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا غير مراد لانه وان عم الفعل الاعتقاد
لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واقوامه واستدراكه
قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في اول التاكيد في اثنا او يجعل
التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني بجعل
العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقدير معنى الشرعية الوحدة من
الشرع لا ما ينبو قصد على لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا تتوقف على
الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع هذا كلامه
فقوله كالوجوب اي كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب الوجوب

الشرعية الى اخره ليحصل للطالب زيادة بصيرة في طلبه ويحصل له معرفة لوجه
الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله**
منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به متعلق التعلق فالمراد ظاهر وانما لم يعتبر
التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها من حيث الكيفية عام للاحكام الثابتة
ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد
بالاعتقاد الاعتقادات مثل وجود الواجب وقد يترشح منه اشارة الى ان موضوع
الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت
سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه العمل ولانهم عدوا الفرائض
بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها وفيه ان ذلك راجع الى بيان
حال العمل تاويلا بان يقال الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في
الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء ندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع
الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن
كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة يفهم
موضوع الفقه مما لم يتفطن له احد هذا كلامه **فنقول** ان اريد به مطلق
التعلق فالمراد ظاهر حينئذ يكون المعنى ان النسب الحكمية الشرعية منها ما يتعلق
بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد
المعتقدات لان الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسب الحكمية الشرعية هذا اذا اريد
بالحكم النسب الحكمية وهي نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا على ما يراد ان اريد به
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق
مطلق التعلق او لم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة هي نفس الاعتقاد لا انما
يتعلق بالاعتقاد **قوله** لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني ان تعلق
الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية
العمل حال العمل اي العرض الذاتي للعمل كانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل
الوجوب والندب ونحوها **قوله** وتعلق عامة الاحكام الثابتة ليس كذلك
اي لا يكون تعلق عامة الاحكام الثابتة بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها
بالاعتقاد من حيث هو هو اي يكون المقصود منه الاعتقاد من حيث هو هو دون
العمل وانما قال عامة الاحكام الثابتة اي اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق
بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اي الاعتقاد بوجوده
واجب وهذه مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك

هو ما ثبت بالخطاب الذي هو الإيجاب **وقوله** ونحوها وذلك كالتحريم
والندب والكراهة والاباحة **وقوله** وان عم الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد
من افعال القلوب على ما هو المشهور **وقوله** ولكن يلزم مسايل الحصا
الكلام في العلم بالوجوب واخواته وذلك لان علم الكلام حينئذ يكون عبارة
عن العلم المتعلق بالإيجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام
ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع
وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر
وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي ان يكون علم الكلام
عبارة عنه **وقوله** واستدراك قيد الشرعية اذ حينئذ يكون تقدير قوله الاحكام
الشرعية الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية استدراكا اي المعنى
لان نسبة الخطابات الى الله تعالى يفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا
يوجب التكرار **وقوله** الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول
الموصوف وهو الاحكام اي ان يجرد معنى الاحكام عن نسبة الله تعالى كانه قيل
الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية لا يوجب التكرار **وقوله** او التاكيد
في الثاني ويحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهي لفظ الشرعية **وقوله**
ويجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين ليس تفسير للحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعي
فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية **وقوله** فالمراد اما على المعنى الاول
فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسب الحكمية الشرعية المتعلقة
بالعقايد **وقوله** فيجعل العلمان عبارة عن المسايل يعني قوله والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الى اخره وهو ان المسايل المتعلقة
بالاولى والملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقع النسب الشرعية العملية تسمى
علم الشرايع والاحكام فيكون العلم ههنا بمعنى العلوم وقس على هذا **قوله**
وبالثانية علم التوحيد والصفات اي والمسايل المتعلقة بالثانية يسمى علم التوحيد
والصفات ويجوز ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع
النسبة يعني قوله والعلم المتعلق بالاولى الخ والعلم المركب من الاول يسمى علم
الشرايع والاحكام الى اخره وقد زعم ان فيه تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع **وقوله**
انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع انما يعتد بها اذا اعتبرت مطابقة اياه
شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان

وقوله فيه اشارة الى ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد
موضوع الفقه سواء تعلق اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد
طرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اخص من موضوع العلم لان موضوع العلم ما
يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة
من مسائل العلم وهو اما لموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحساب
العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد
يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية او زوج
الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه اعم من الحكم
بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة فقد
اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون
موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء
تندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية واجبة
في الصلاة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه الى ذكره من التاويل لان موضوع
المسئلة فيهما قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية عمل القلب وهو افعال المكلفين
وقوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة الى اخره بل ينبغي
ان يكون اعم من قسمة التركة اذ يندرج في موضوعه التجهيز والتكفين ووفاء الدين
وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور الباقية هذه المذكورات
وكل ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان
يكون موضوع الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة
كما ترى ولا يمكن ادراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع ان
التجهيز والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة اصلا قال بعض الفضلا
قوله لما انتهى الى اخره كلمة ما في مثله زائدة وموصولة بتقدير من الفعال لما انتت من افعا
قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي
عاملين مختلفين والجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية
واصلية لكون الاجماع حجة وايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على
الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسايل اصول الفقه والجواب
ان هذه المسئلة مشتركة بين الاكثر والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع
الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية هذا كلامه فقوله
والمجرور مقدم اي والمجرور مقدم على المنصوب والعامل في الاول هو المتعلق

في الثاني هو بيهي ولا يخفى ان في قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا
هو الجار مع المجرور فيكون في محل النصب **وقوله** والاحكام الشرعية
النظرية اما عملي يقصد به العمل بعد الاعتقادية واما نظري اي يقصد به مجرد
الاعتقاد دون العمل **قوله** ما هو مشترك بين الاصوليين يعني ان قولنا
الاجماع حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق
بالعقايد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث عن احوال
العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية فكان ايضا مسئلة من مسايل
الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الكلام الاحكام
العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم وذلك
مما يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من [illegible] الاجماع موضوع
اصول الفقه وموضوع العلم لا يبين فيه فمردود بان الذي لا يبين في العلم هو وجود
الموضوع ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة او التواتر
واما حجية الاجماع فهي من اعراضه الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه فقال
الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم **وقوله** انتهى [illegible] ان له مباحث
اخرى واما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته فظاهر واما عند
غيرهم فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية فاذا العرف عدوا مباحث
الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث [illegible] وان رجع الكل
الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة
هذا كلامه **قوله** اعلم ان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقايد الدينية وظاهر انه يتناول ذات الله تعالى وصفاته
وغيرهما **قوله** وان رجع الكل الى صفة ما وذلك لان الاول
كالعالمية والقادرية ونحوهما صفات له تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال
العباد ومرسلا الرسول وناصبا للامام وحاشر الاجساد ونحو ذلك صفات
له تعالى لكن المتبادر عند الاعتقاد اطلاق الصفات هي الصفات الحقيقية الوجودية
وقوله انما هي من الفقهيات فيه قولنا نصب الامام واجب على
المسلمين مسئلة من مسايل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة نصب
الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة
هم الذين قالوا ان الامام ما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله
عنه واعتقدوا ان الامامة لا يخرج عنه ولا عن اولاده **قوله** وقد

اصول

المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم ثم ان هذا التعريف ناظر
الى ان العلم المذكور بمعنى العلوم بل اريد به معناه الظاهري فحاصل التعريف
ح هو التصديقات بالمسائل ثم انه لا استبعاد في ان يكون التصديقات بالمسائل
المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة من مطالعة تلك المسائل المدللة كالتصديقات
المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية **وقوله**
ولك ان تقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية الى اخره هذا التوجيه وان كان
صحيحا في نفسه لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة
اجمالا اي اجمالي كما لا يخفى **وقوله** وتدقيقات المقام الاعتبار كاف يعني
ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفاتها بها مفيدة لها من حيث
تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة للملاحظة كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف
زيد به مفيد لها من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة للملاحظة حتى يكون الاعتبار
الثاني كما لا يخفى **وقوله** سياق الكلام الى اخره لفظ السياق ههنا
بالياء المنقوطة بنقطة واحدة واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة ولها
اقسام كثيرة ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتمكن بها المجتهد لاستنباط الاحكام
العملية عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتمكن بها الانسان من
مشاهدة النظريات التي كسبها سابقا حتى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى
شاء بلا تجشم كسب جديد وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين وضع
لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات
بالمسائل تبعا للمسائل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا
تبعا **وقوله** ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه بحث لان الفقه
على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية
واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد
وان قيد الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك
ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المفادة من حيث انها مفادة
وكذا التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف
على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهو لا يكون
مقلدا بل كان متكلما مجتهدا في تحصيل المعرفة تلك المسائل اذ المجتهدون المتأخرون
كانوا يتعلمون ويجتهدون ويستفيدون المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية من
المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرين مقلدين وقد صح

كان الاوائل يهتدي لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال لكن
دون هذا العلم لم يكن في عهده عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين **قوله**
لبيان شرف العلم وغايته تقدم بين الشارح رحمه الله شرفه وغايته فيما بعد حيث قال
رحمه الله وبالجملة هو اشرف العلوم لكن قوله المويد المؤيد بالادلة السمعية **وقوله**
لم يكن في عهده عليه السلام يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد لما ورد في الحديث
وقوله ولو كان لشرف وغاية حميدة لما اهملوا لانهم هم الواصفون للاحكام
الشرعية ولما كانت عادتهم في ذلك ارشاد المرشدين فلو كان الدون للاحكام
الشرعية شرف وكمال لعملوا ايضا **قوله** انفا عقائدهم هذا مع ما عطف
عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه الاهتمام اي استغنائهم هذه الامور لا لانهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن في زمن مالك رحمه الله دون
الفقه مع انه من التابعين هذا كلامه **فقوله** قدم عليه لاهتمام او للاختصاص
والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله
فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام اما الكون الاول سببا للثاني واصلا له ولا
شك ان سبب الشي واصله مقدم على ذلك الشي واما للاختصاص كما ذكره
واما لو انه لو قدم الدليل على المدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل
اذ ينتظر ان يورد الدليل على المدلول لحصل العلم بالمدلول بلا توقف فيحصل
العلم **قوله** وسواء انفيد معرفة الاحكام العملية الى اخره **فان قلت**
الفقه نفس معرفة الاحكام لا انه يفيدها **قلت** المعرفة ههنا هي المسائل
المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك
ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة
يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا او تقول التغاير الاعتباري كاف في الافادة
كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال او انه جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار
مساق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه
لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وعبارته ما يقال
انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة
والتوقف بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول
احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه هذا كلامه **فقوله** والمعرف
ههنا المسائل المدللة الى اخره حاصل تعريف الفقه ح هو المسائل المدللة المفيدة
لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما

الشريف الجرجاني رحمه الله في حاشيته المطالع بالظن منفكة في المسايل لا مقلد لها ثالثا
عن الدلايل **وقوله** وكذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في
ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فاولى ان يقال
كذلك اجمعوا على ان المسايل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكر دلايلها اصلا
وقوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن
ادلتها التفصيلية والاخر هو المسايل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق
مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رحمه الله انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد
مبني على عدم تقييد مسايله اليقينية الحاصل عن الامارات الظنية والا لا يسوغ السوال والجواب
فان تحصيل اليقين وان تحصيل الامارات انما هو شان المجتهد لا غير **قوله**
عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية
كان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل
والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا يحتمل كسبا حديثا **فان قلت**
للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد **قلت**
تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال هذا كلامه **فقوله** لتعريف
الاحكام للاستغراق قيل عليه تعريف الفقه هو العلم الذي يفيد جميع معرفة الاحكام
العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد فقيه عالم بمسايل الفقه
وذلك ان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة
تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد فقيها عالما بالفقه **اجيب**
بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالعقل لعدم تناهي الحوادث اصطلح
الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام لمعرفة جميع الاحكام العملية
وذلك لاجتماع المآخذ والاسباب التي يمكنه بها من معرفة تلك الاحكام على تفاصيلها
من ادلتها ثم ان معرفة حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح
المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر الامكان **قوله**
ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام فيه مثل ما مر من
الكلام وان الزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وفيه علته **قوله**
ومعرفة العقايد هذا كلامه **فقوله** مثل ما مر اي يصح فيه ان يجاب بالاجوبة
الثلاثة المذكورة اتفاق **قوله** على الموصول وهو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد
قوله يرتفع الاشكال اي لا يرتفع الاشكال بان يقال مثلا ان اصول
الفقه معرفة احوال الادلة اجمالا يفيد فحو الاحاجة الى احد الاجوبة الثلاثة اذ حينئذ يكون

المعني وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا الى اخره **وقوله** ومعرفة العقايد
ثم اذا عطف قوله ومعرفة العقايد على معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني لان كثيرا
من المسائل الثلاثة قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم قادر ومحمد عليه الصلاة والسلام
نبي صادق ولا عبرة بذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة
الاحكام الجزئية بخلاف المسائل الفقهية كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر
للوجوب فانه حكم يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة في قوله تعالى
اقيموا الصلاة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلا **قوله** حتى
ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روي ان بعض الخلفا العباسية كان
على الاعتزال فقتل جماعة من علما الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القران **قوله**
كالمنطق للفلسفة عد في المواقف كونه بازا المنطق وجها اخر مغايرا لكونه مورثا
للقدرة على الكلام وجعله الشارح نظرا الى ان كونه بازا المنطق باعتبار انه يفيد قوة
على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على الكلام فيؤول الى كونه مورث القدرة هذا كلامه
فقوله فيؤول الى كونه مورث القدرة ولا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام
بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المقابلة والاخر باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يؤول
احد الوجهين الى الاخر وذلك لان الحاصل للاول هو ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم
سموه المنطق ولنا ايضا علما نافعا في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني
ان علم الكلام يورث القدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق يفيد قوة
قدرة على المنطق في العقليات وفي المخاصمات هذا ماخوذ من شرح المواقف
قوله فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم يقيد به لصلح اما قيد للاول
او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يخص المتن واما احتمال
تسمية الغير لغير هذه الاوجه فقائم في ساير الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص
في كونه هذا كلامه **فقوله** اي اولا اي فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكونه علم الكلام
اول ما يجب ولو لم يقيد بقوله اولا لضاع اما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول
ما يجب من العلوم اذ يكفي ان يقال ولانه ما يجب من العلوم لكن اخره او ضاع ذكر
قوله ثم خص به لم يطلق على غيره اما قلنا او ضاع ذكر قوله ثم خص الى اخره
اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا يحتاج ان يقال ثم خص الى اخره
وقوله واما احتمال تسمية الغير الى اخره جواب سؤال مقدر مثل ان يقال
سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره به لكونه مما
يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص الى اخره

أجاب بأن ما ذكرتم وجهًا آخر يحتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر
مثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب في سائر الوجوه المذكورة
أيضا أن يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا لأن ذلك الاحتمال قائم
في سائر الوجوه أيضا وذلك مثل أن يقال ولأنه يورث قدرة على الكلام فأطلق هذا
الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا وقس على هذا
باقي الوجوه وذكر في التاتارخانية اعلم أن الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف
قد اختلفوا في أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى وقيل أول
جزء من النظر وقال القاضي إنه القصد إلى النظر والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب
بالقصد الأول فهو معرفة الله تعالى وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات
مطلقا فهو القصد **قوله** هذا هو كلام القدماء أي ما يفيد معرفة العقائد
من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقف منهم ذكر
وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم هذا كلامه **فقوله** أي ما يفيد معرفة العقائد
معطوفا على معرفة الأحكام على ما هو الظاهر وأما إذا عطف على الموصول
فالمناسب في البيان أن يقال أي معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام
السلف **قال** الشارح رحمه الله ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية
وهي التي أشار إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة
كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي كذا في شرح المواقف ومن أراد معرفة
تفصيل الفرق الإسلامية فليطالع **قوله** وبيت المنزلة بين المنزلتين
أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فإن الفاسق مخلد في النار
عندهم وقال بعض السلف الأعراف واسطة بين الجنة وأهلها من استوى حسناته
مع سيئاته على ما ورد في الحديث وقيل أهله أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا من
الفترة من الرسول هذا كلامه **بقوله** فإن الفاسق مخلد في النار
عندهم فيه بحث فإن كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة
بين الجنة والنار ويكون لها أهل غير الفاسق أو كان أهلها هو الفاسق لكن يدخل
الفاسق أولا في حكم الله بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد في النار فالأولى
أن يقال بين الجنة والنار فإن القول بالواسطة بينهما لا يختص المعتزلة مع أن المقصود
هنا ذكر ما يختص من المذاهب الباطلة **وقوله** وقال بعض السلف
الأعراف واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا القول القاضي البيضاوي في
رحمه الله في قوله تعالى وعلى الأعراف رجال حيث قال وعلى الأعراف رجال أي وعلى الأعراف

الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما ليمنع وصول اثر احدهما الى الاخرى
رجال اي طايفة من المومنين قصروا في العمل يحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي
الله فيهم بما يشاء وقوله زمان فترة من الرسول وهذا الزمان الذي
لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم تصل دعوة نبي الى اهله وقوله فقال
الحسن قد اعتزل عنا فان قلت ينبغي ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن
ولا كافر فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق
الى المجاهر المنافق غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده بهذا الكلام
فقوله والمنافق كافر غير مجاهر قال الحسن البصري رحمه الله
من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان من العقلاء ان في هذا الحجر
حجر لم يدخل يده الحجر فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد
وكذا الحال في مرتكب الكبيرة وهذا ما ذكره في شرح المواقف ومن هنا يعلم ان
مرتكب الكبيرة غير مجاهر كافر عند الحسن قوله يثاب ولا يعاقب
لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة
والنار ينافي كونهما داري الثواب والعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب
وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو
سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها
مثابا لها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والطاعة
ونسب الدخول الى نفسه وقس قوله فدخلت النار هذا الكلام فقوله
ولو سلم اي لو ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين
فقوله وقس عليه فدخلت النار دخولها خالدا ومستحقا لها
كما يدل عليه السياق وهو قوله فعصيت ولذا ابدل عليه نسبة الدخول
الى المخاطب نفسه اشارة الى انه لاختياره مدخلا في الدخول والاستحقاق
قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة البصرة
الى وجوب الاصلح في الدنيا بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله
تعالى عن ذلك والحيا فاعتبر في الانفع جانب الله تعالى فاوجب ما علم
الله نفعه فلزمه ما لزم وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزم ترك الواجب لمن مات
صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى الوجوب الاصلح في الدين والدنيا معا

الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث وعن احوال
الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن **وقوله** وهذا هو كلام المتاخرين
اي هذا العلم الذي خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين **وقوله**
وما نقل عن السلف من الطعن فيه الى آخره ذكر في التاتارخانية وكره جماعة
الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه كره المناظرة والمجادلة فيه لانه يؤدي الى اثارة
الفتن والبدع وتشويش العقائد او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة
لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينظر فيه من العقائد
فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية **وقوله** ثم منها الى سائر السمعيات اي الى
الامور السمعية يتوقف على الشرع والنبوة ويتوقف في علم السمع كالمعاد كذا
في شرح المواقف **فان قيل** فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع
من السمعيات لتوقف الشرع عليه مع انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات **قلنا**
توقفه عليه بواسطة النبوة والمسائل من ذكر التوافق بلا واسطة **قوله**
قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان
نحن نقول حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه جميع المسائل وهو اهل السنة
وتخصيصهم بالذكر لاعتداد ابهم فكانهم القائلون هذا كلامه بقوله فظاهر ان المقول
جميع ما في الكتاب اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه ما باباه المصنف
رحمه الله فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة التي عند اهل الحق نحن
نقول الا بانا ممنوع اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة
بصحة التي عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكر في الكتاب
اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة
وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واتفاقا بينهم على ما سيجيء جميع
ذلك ان شاء الله تعالى لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول
مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع وقوله فكانهم هم القائلون وهذا مثل قولهم
لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار **قوله** وهو الحكم المطابق قد
تفتح الباب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه
قوله واما القصد الى آخره **وقوله** وقد يفرق بينهما الى آخره هذا كلامه
فقوله قد يفتح الباب الى آخره اي قال بعض الناس وهو الحكم المطابق

هي الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء هذا الالزام **فقوله** وذهب معتزلة
بصرة الى آخره اشارة الى جواب السؤال الذي اورده بعض الافاضل حيث قال
لو قال الجبائي ان الايجاد والابقاء للبقاء مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف
كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح
المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين فقط
ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب اقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه
تعالى فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار
لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها **وقوله** فلزم ما الزمه يعني الجبائي كان
من البصريين حيث ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم عليه الحسن البصري **وقوله**
وبعضهم يعتبر ذلك اي لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى **وقوله** فلزم
ترك الواجب فيمن مات صغيرا اي قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا او ما
ابقيتني الى ان اكبر فاصير صالحا وانالا لتعريض الثواب مع ان تعريض الثواب
واجب عليك يا رب لزمه اي لزم ذلك البعض ترك الواجب في هذا الصغير
ح يكون ذلك البعض ملزوما **وقوله** وذهب معتزلة بغداد الى آخره ذكر
في شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة انه يجب على الله تعالى ما هو
الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير
فعلى هذا لا يرد الالزام على معتزلة بغداد على ما نقلنا انفا من السؤال الذي
اورده بعض الافاضل **وقوله** يسمون اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة
هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار
ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي رحمه الله وماتريد
قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين
وغيرها هذا الالزام **فقوله** اصحاب ابي منصور الماتريدي قيل هو تلميذ ابي
حنيفة رحمه الله في الدرجة الرابعة **وقوله** وغير كمسئلة ايمان المقلد
مثلا والحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي عليه الصلاة والسلام
هم الذين ما انا عليه واصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر
اهل السنة والجماعة من كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها سائر الفرق
الاسلامية على ما ذكر في المواقف **قال** الشارح رحمه الله ثم نقلت
الفلسفة وهي علم الحكمة ويعرفونه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات
الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج في هذا العلم العلم

بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون
الحق مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلائم فتح
الباء لانه يدل على انه لا فرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال ثم ان الصدق
هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله قد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق
لم يقع فيه الفرق بينهما مع ان هذا القول ايضا لا يلائم فتح الباء لان فتح الباء مبني على وقوع
الفرق بينهما في الكلام السابق فهذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق
يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجئ بمعنى المصدر قوله وقد شاع
في الاقوال يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي المطالع
يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه قوله
يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير الى لان قوله شاع في
الاقوال يدل بطريق المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال
ايضا قوله قال في حواشي المطالع لك قال الشريف الجرجاني رحمه الله وانما
ذكر هنا هذا الكلام لسند قوله قد يطلق على غير القول قوله ويعتبر في
الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هذا الواقع الموصوف
بكونه حقا ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم المتصف الذي
بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار
الثاني بالصدق لتيسر امره هذا كلامه قوله ان المنظور اليه الخ لا
يذهب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع
مطابقا بفتح الباء وهو المطابقة القائمة بالحكم تسمى وصفا بالمعنى المصدري وانما سميت
هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا غير الظاهر لاجل ذهنه هذا ما افاده السيد الشريف
رحمه الله في حاشيته المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان
هذا المعنى هو صفة المتكلم والمقصود هنا هو بيان حال الصدق الذي هو صفة
الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والباطل والصدق
الذي هو صفة الكلام يحتاج الى ان يقال يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا
كما ذكره الشريف رحمه الله قوله ومعنى صفة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم
قولنا مطابقة الواقع ايا صفة الحكم الا انه مركب فلا يشتق له صيغة كذا افاد
الشارح رحمه الله في تطايره ولبعض الافاضل هنا كلام طويل حاصله حمل شيء على
الشارح في العبارة بناء على ظهور المعنى هنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع هذا كلامه
كذا افاده الشارح رحمه الله في تطايره فدق الدلالة بلفظ فهم المعنى

من

من اللفظ **واعترض** عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع
فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به **وجوابه** انا لا نسلم انه ليس
صفة للفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما
في الباب ان لفظ الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ كالدال ولفظ فهم المعنى
من اللفظ مركب لا يمكن الاشتقاق منه الا بروابط مثل ان يقال اللفظ متوهم منه المعنى
هذا ما افاده الشارح رح في المطول وحاصله ان الفهم وحده وان صفة للسامع
لكن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صيغة يحمل على اللفظ لكونه
مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت **وقوله** حاصله حمل مثله على التسامح
يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة للفاهم
قطعا بل يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى لكن القول
بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح الا ان يقول
بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه
الصريح بل يفهم منه ما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك
على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس له صفة فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها
معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف رحمه الله في حاشية المطول

قوله ما به الشيء ذلك الشيء اي الماهية هو هو لا يقال هذا صادق على
العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجاعل **فان قلت** الذي يعطي الموجود ذلك الموجود والفاعل انما
هو الاول وبطلان الصنعة بين الشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم
الاشكال لكن ينتقض حينئذ ظاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يركب
مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو هو لكان احصر هذا كلامه

فقوله ما به الشيء هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه
على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف الذي ذكرناه ول
الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية واما اعرابه فالشيء مبتدأ والضمير المرفوع الاول
مبتدأ ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول والمبتدأ الثاني مع خبره جملة اسمية
وقعت خبر المبتدأ الاول اعني الشيء **وقوله** لا ما به الشيء ذلك الشيء
اي لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك فان حاصل تعريف الحقيقة
هو ما كان سبب نفس الشيء نفس ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء وبجعل

الامكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم تحتن الامكان بالنسبة الى المقيد اعني
تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى المقيد اعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون
لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضي غير ممنوع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني
بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا هذا كلامه
قوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا لا يخفى عليك ان المقصود
من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية كما يخرج عوارضها
عن تعريفها فالاولى ان يقال مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان
بوجه ما بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور
بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيه حسن مستغني عن التكلفات المورودة في هذا المقام
فان قيل هل يمكن حمل كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور **قلنا**
نعم بناء على ان الشارح رحمه الله ذكر حال العرضي واحال حال الذاتي على فطنة الطالبين
رجاء العون رب العالمين **وقوله** فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
وهي التي لا ينفك تصورها عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
للاحق اي لا نسلم ان يكون الذاتي ما لا يمكن تصور الشي بدونه مستفادا من قوله ما يمكن
تصور الانسان بدونه فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم
وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر يعني التعريف الذي يكون جامعا ومانعا
وذلك لان التعريف المستفاد ههنا ضمنا هو ما لا يمكن تصور الشي بدونه وانه غير
مانع لتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف
المعتبر **قلنا** ان نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار اي التوجه القصدي دون التوجه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا
بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لا يلزمه تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف
الذاتي اذ يلزم من تصور الشي بالكنه تصور ذاتياته ايضا وان لم يكن تصور ذلك
بطريق الاخطار **وقوله** ربما كان تصور اللازم غير متصور الملزوم الى اخره
هذا الجواب لا يجري في بعض اللوازم كالتصور للعمى اذ لا يمكن تصور انفكاك
تصور العمى عن تصور البصر كان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي
وقوله ان اريد الامكان الخاص يلزم الخ اي ان اريد بالامكان في
قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه الانسان
بالعرضي كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضي لكن جواز تصور كنه الانسان
بالعرضي باطل اذ العرضي لا يفيد كنه ماهية المعروض **وقوله** حاصل

التي سببا المقتبسة مادة الا اثر في كون نفسه مستغنيا عن السبب فلذا قال اذ الماهية
ليست بجعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور متوسط جعل بينهما
فيكون احداهما مجعولة الاخرى على ما ذكر في شرح المواقف وظهر ان التعريف لا ينفك
عن الفاعل اصلا ولا عن عوارض الماهية ايضا **وقوله** بعد التسليم اي لا
نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لكن نفرق بين ما هو به الموجود بل هو على معنى اللغوي
وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود لكن نفرق بين ما هو
به الموجود موجود الى آخره **وقوله** فلا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم
ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الشيئين ههنا محمول على الآخر بالمواطاة
مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة **قال** لبعض
الافاضل ويتقدم الطرف ههنا المختص الا ما به الشيء وحده لا مع غيره فخرج بذلك
الماهية يعني ان الجزء والماهية هو ما كان الشيء به مع غيره ذلك الشيء لا ما كان به وحده
ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء **وقوله**
والاصطلاح اي وخلاف الاصطلاح لان احد الشيئين ههنا كان محمولا على الآخر
بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اما حمل احدهما على الآخر بالمواطاة لا يقتضي
اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي اتحاد الموضوع بالمحمول فمن ههنا يظهر ان جعل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم فبهذا جعل احد الشيئين للموصول خلاف الاصطلاح
وقوله لكان اخصر هذا وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما
محمول على الآخر يدل على ان الاتحاد والعينية مع ان المقصود ههنا ذلك لان تكرير
الشيئين وحمل احدهما على الآخر ثم حمل مجموعهما على الشيء يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد
والعينية بخلاف ما اذا لم يكرر الشيئين اذ لا يفهم حينئذ الا حمل الشيء على الشيء ولا
شك ان حمل احد الشيئين على الآخر لا يدل الا على اتصاف احدهما بالآخر ولا يدل
على ان احدهما عين الآخر **قوله** ما يمكن تصور الانسان بدونه اي بالكنه
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا فيل عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
وجوابه وبعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور
الملازم انما هو تصور الملزوم بطريق الانتقال على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن
تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور الملازم غير زمان تصور الملزوم
بانيك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا
ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الله بالعرضي وهو باطل وان اريد الامكان
العام فهو حاصل في الذاتي ايضا **وجوابه** اختيار الاول ومنع الملازمة اذ الملازمة

في الذاتي ايضا اي يصح ان يقال يمكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة عن
احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام **وقوله** وجوابه اخترنا
الاول اي ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب العرضي
اذ اللازم من امكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرضي لا امكان تصور
الكنه بسبب العرضي ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب الكنه ولنا
ان نغير الكلمتان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه بدون العرضي
لا بالنسبة الى القيد اعني تصور كون الانسان بدون العرضي **وقوله** او
امتناع المقيد قد يكون لعدم التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا المعنى الامكان الخاص
وقوله غير ممتنع اي يجوز عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرضي وحينئذ
يكون تصور الكنه بواسطة العرضي ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة
الى المقيد ايضا **وقوله** ويمكن اختيار الثاني الى اخره وهذا الجواب
اولى مما سبق اذ هو الاخص الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله ثم لا يمكن تصور الانسان
بدونه قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب ثم لا يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين
فقد يمكن ان يتصور تقرر الموجود لمعروضه خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر له اي
لذلك العارض وجود وان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية
والذاتيات فانه لا يمكن تصور تقرر الشيء في خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهية
او ذاتياته فان التصور والمتصور محالان ههنا هذا كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك
ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد
تصور المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل
واحد من المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين بالمعنى
الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور
البصر مقدم على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض
النسبية من غير ان يتصور للمنسوب او المنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك
في ماهية الشيء وذاتياته فتامل فان هذا المقام من مزلق الاقدام عصمك الله ذو الجلال
والاكرام **قوله** وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد
يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص هذا كلام
فقوله قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اي اطلق الهوية على الماهية
باعتبار كون الماهية شخصا معينا جزئيا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون

الهوية

التشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان لكل شي كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية

قال الشارح رحمه الله الشي عندنا الموجود المشهور ان معنى الشي هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود ايضا عندنا فان معنى الموجود هو الكاين في الاعيان وهذا غير المعنى الاول عند الحكماء والمعتزلة فان الاول اعم من الثاني عندهم اذ الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني

وقوله ومعناه بديهي التصور واما تعريف الوجود بكون الشي في الاعيان فهو تعريف لفظي لا تعريف حقيقي فلا ينافي كونه بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا جارحا تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه

وقوله فالحكم بثبوت حقايق الاشيا اورده الفا ايذانا بانه ناش عما سبق فالمعتبر المجموع الامور الثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشي بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الموجود اذ لا لغوية في قولك اعراض الاشيا ثابتة وحقايق المعدومات وحقايق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين هذا الكلام

فقوله اورد الفا قد ترك الشارح الفا هاهنا لزيادة التاكيد في الابداء بان السؤال ناش عما سبق والاتيان بالفا في قوله فان قيل كاف بان السؤال ناش عما سبق

وقوله والمنشا مجموع الامور الثلاثة اعلم ان بين منشا السؤال ومورد السؤال فرقا وقد اشار السيد الشريف في التقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشا السؤال ثم ان مورد السؤال هاهنا هو قوله حقايق الاشيا ثابتة وهذا القول لنا فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وجاز ان يكون منشا السؤال كون الشي بمعنى الموجود اذ المعنى ح ماهيات الموجودات ثابتة وهذا ايضا يعني بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشيا ثابتة الى قوله وحقايق الموجودات متصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشايه فان مورد السؤال لا يجوز تغييره

وقوله وعوارض الاشيا ثابتة تغيير مورد السؤال وكذا قوله عوارض المعدومات تغيير للمورد وكذا قوله متصورة تغيير له فتامل ولا تكن من الغافلين والله المعين

قوله وما يحتاج الى البيان اي فلما يحتاج الى بيان معناه فان الكلام من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان احد موضوعه يحسب الاعتقاد مشهورا بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى سبب

مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام إلى البيان بل ملاحظا في التجشم
يكفي في صدقه **وقوله** فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه
السؤال فيه بحيث ما به الشيء هو هو أو الأخذ باعتبار تحققه يتوجه السؤال إليه سواء أطلق
الشيء على ما يعم الوجود والمعدوم أو لم يطلق على ما ذكرنا في شرح الحاجبية الأخرى
قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها فاللام في العلم للاستغراق
الأنواع بمعرفة المقام ثم إن الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما لا يحتاج
إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال من الحدوث والإمكان ونحوهما لكن
قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال إلا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين
هذا كلامه **فقوله** والتصديق بها أي والتصديق بوجوده كقولنا الإنسان
موجود **وقوله** وبأحوالها أي والتصديق بثبوت أحوالها كقولنا الإنسان
كاتب **وقوله** فاللام في العلم للاستغراق الأنواع فتبدل الإرادة بالأنواع فههنا
الأنواع الثلاثة المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها قلنا هذا الكلام خلاف
المشهور فيما بين أهل العربية مع أنه لم يبعد عن الفهم ولعله أراد باستغراق الأنواع
الاستغراق العرفي أنواع الاستغراق العرفي المتعلق بحقائق الأشياء فيكون
المعنى حينئذ أن العلم بجميع ما يعتقد من حقائق الأشياء من تصوراتها والتصديق
بها وبأحوالها وهذا المعنى صحيح في نفسه مع أن الاستغراق مشهور بين أهل المعاني
وقوله غلط غلطين أحدهما أنه نفى بالعلم بالثبوت مع أنه لا ينفى فإن
إثبات الصانع وصفاته كما لا يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال
كما عرفت والثاني أنه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع أنه لا يجب تقدير الثبوت
بل يجوز تقدير الثبوت وإلا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه **قوله**
بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث
باعتبار المضاف إليه هذا كلامه **فقوله** فالضمير للحقائق يعني أن الضمير المجرور
في بها راجع إلى حقائق الأشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف إليه للثبوت
المقدر ههنا **وقوله** وقيل الضمير لثبوت الحقائق يعني أن ضمير بها راجع إلى
ثبوت الحقائق **وقوله** وهو أعني ثبوت الحقائق ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل
المذكور ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى أي العدل هو أقرب للتقوى
قال بعض الأفاضل قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق يعني أن ضمير بها يعود إلى
حقائق الأشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام أن العلم بجميع الحقائق حاصل
لنا سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بها أو بأحوالها ولا يخفى فساده فيجب أن

ان معناه الصم الآبا النسبة الى بعض الاذهان القاصرة **قوله** وليس مثل قولك
الثابت ثابت هذا ما نطق به قوله وهذا الكلام مفيد اذ ليس مثل السؤال الذي صدر من
السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول **وقوله** ولا مثل انا ابو
النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج
البتة الى البيان بمعناه لخفائه وهو ظاهر ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان
لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر
المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد واراد بعض اشعار المتكلم معناه
وكم بين المعنيين والمشهورات ان المراد بالبيان بيان الصدق للكلام فيه تاكيد لكونه
مفيدا او يرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا يكثرون اطلاق الشيء على
ما يعم الوجود والمعدوم مجازا فلو احمل على لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال
اصلا هذا كلامه **فقوله** كلما يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون
في غاية العلة بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة **وقوله** ولا مثل انا ابو النجم
شعري شعري المقصود ههنا هو ذكر قوله شعري شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم
تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة والبلاغة **قوله**
لشهرة الامر المراد به وهو احد موضوعه بحسب الاعتقاد **وقوله** وكم بين
المعنيين الخ ومراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق
مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والى الاشارة
الى شعري مخصوص من اشعاره **وقوله** والمشهورات المراد بالبيان بيان صدق
الكلام الى آخره الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في
قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المولى المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير
الى لفظ هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى الفناقر فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا ان ما
نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاشياء من الواجب والملك والانسان والفرس والنار
والدخان امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغو غير مفيد حتى يحتاج الى
بعض تلك المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب
رؤية النار في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب رؤية الدخان في النهار ومن بعد
فقوله ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المذكورة
فيحتاج الى البيان وان لم يحتج الى بيان اكثرها **وقوله** ويرد عليه ان شعري
شعري كذلك لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله ان شعري هو ان شعره

ثبت شي من الاشيا فاللاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات ولنبي بهذا القدر منها هذا
كلامه **فقوله** يرد عليه الى اخره هذا الايراد ساقط عن اصله فان الجنس على الحكم
ههنا مبني على المشاهدة فكانه قيل ان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يدل على
ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق معها هذا لا يوجد ان يقال
ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده نعم الحكم بان جنس ما نشاهده
من الحقايق ثابتة يكون لغوا لكن الموضوع ههنا يوجد بحسب الاعتقاد كما مر **وقوله**
والحكم السابق على حذف المضاف لا حاجة هنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما
في قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة واما ما كان فهي تفيد معنى الجنس ومعنى
الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت الكلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير
المضاف الذي هو الجنس هنا **وقوله** ونقول الى اخره هذا جواب يقتضي ان
الثنية على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس في
ثبوت شي من الاشيا لكن الواقع ههنا هو ان الامر بالعكس فان التصديق بثبوت
شي من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق
فان قيل ما ذكره الشارح رح في الجواب من قوله المراد بالجنس
ينافي الاستغراق الذي اشار اليه انفا حيث قال المراد ما تعتقده حقايق الاشيا
وسمته بالاشيا الى قوله امور موجودة في نفس الامر **قلنا** ان الجنس يكفي
في اصل المراد ههنا لكن الشارح رح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفي وقصد
الى المبالغة في الرد على السوفسطائية **قوله** وهم العنادية سموا بذلك
لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى الحق في نفس الامر
ويقولون من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة بقلوبها وتماثلها في القوة وبه
يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم بها بالذكر جريا على
وفق السياق والاظهر ان تحمل الاشيا ههنا على المعنى الاعم هذا كلامه **فقوله**
سموا بذلك لانهم يعاندون الى قوله والاظهر ان تحمل الاشيا ههنا على المعنى الاعم قال
الشريف في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى العنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم هذا من الاشتباه
المعارضة ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة اخرى
معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه
مما ذكرتم من الشبهة وكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم
لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا ولذا اورد الشريف الادلة في دفعهم

يحمل على نوع منه بقرينة المقام لا حاصر في ذلك الى تقدير المضاف كما توهم **قوله** للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا اليه لا يقال بتقييد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح بيانه لو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر هذا كلامه **فقوله** غير مراد يعني ان قولنا العلم بجميع الحقائق تفصيلا يحقق غير مراد فههنا وهو ظاهر **وقوله** نحن نقيد العلم بالكنه اي نحن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقائق بالكنه **وقوله** ولا دليل على هذا القيد الى آخره اي لا دليل على التقييد بالكنه مع انه يفهم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وما حول الظاهر فيه اي لا بيان في التقييد بالكنه او التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم بكونه بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه ولما ترك كونه بقي كونه بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما يتحقق فيبطل قول ذلك القائل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق اذ العلم بجميع الحقائق بوجه ما يتحقق اصلا فلا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعمه ذلك القائل هذا ولكن يبقى ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح رحمه الله **والجواب** ان المراد الجنس الى آخره يغني عنها قوله ويرد عليه الى آخره وذلك لان المفهوم من جواب الشارح رحمه الله هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو ان جنس العلم بالحقائق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما محقق وهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين تحقق العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورده المحشي يؤول الى ما اورده الشارح في الجواب **وقوله** وقد يقال ايضا اي لا يرد الذي ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقائق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقائق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بعدم ثبوتها **قوله** والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده من الاعيان والاعراض فلا يحصل به علم وجودها جازما **وجوابه** ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهده فالكلام السابق على حذف المضاف او يقول اذا

ثبت

لكن المحكي عنهم وهو تخصيص مذهبهم بالموجودات لا تخصيص مشابهة مذهبهم بالموجودات
فتأمل **قوله** مع ذكر شبهتهم اي تقررها وهم يقولون كل قول امر حق بالنسبة
وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا فدل
على ان المعاني تابعة للادراكات هذا كلامه وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى
بالعندية وهم قالوا ان حقايق الاشيا تابعة لاعتقادات دون العكس فمن اعتقد
مثلا ان العالم حادث فكان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طايفة حق بالنسبة
اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة في ذلك اذ ليس في نفس الامر شي يحق
واحتجوا على ذلك بالصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة
للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده **قوله** ومن زعم انه شاك هذا الزعم
يعني القول الباطل اذ لا اعتقاد للشاك هذا كلامه قال في شرح المواقف امثالهم
اي افاضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال والظاهر ان السوفسطا
قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوايف الثلاث وقيل ليس يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلا ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلط وقال بعض الفضلا قوله لنا تحقيقا نص على التمييز من النسبة في لنا فقوله
والتزاما عطف على قوله تحقيقا **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت
يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المسلمات عندهم ولا يلزم من عدم التحقق
النفي الثبوت فالصواب في الالتزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم
بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فيثبت بعض ما نفيتم وقد
يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ووجه اللزوم بان النفي حكم
والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فما نظار دقيقة
فكيف يبنى الالزام المتكوي احلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال
ترديد الالزام في التحقق وهو معنى الوجود لانا نقول ليس هنا بمعناه او بعدم وجود
النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج هذا كلامه **فقوله** يرد عليه
ان عدم ارتفاع النقيضين ليلا حق والحق ان الالزام عليهم مبنيا على عدم ارتفاع
النقيضين حتى يرد ما ذكر فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم
بنفي الاشيا فنحن نقول ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام محصل لا اصل له ولا تحقق
له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل غرضنا وهو ابطال ما ادعيتم
وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت وهو هنا استطرادي وانما

ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت انما ادعيتم ليس امرا محصلا بل هو مما كان لم يتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تستحق لها اصلا واما ما تزعمون مرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم **وقوله** وهذا النفي من جملة الحقائق ولا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي الذي جزمنا به ليس له تحقق ما اصلا وجب علينا ان نعيد الشق الاول فنقول قد اقررتم ببطلان ما زعمتم مرحبا بالوفاق فمن هنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي **وقوله** ترديد الالزام في التحقيق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشيا فقد ثبت ان وجد النفي حقيقة من الحقائق الى اخره **وقوله** لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثابت لموصوفه في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون النفي الشي معدوما ان يكون ذلك الشي موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشيا فقد ثبت الاشيا **قوله** انما يتم على العنادية عدم تمامها على اللاادرية ظاهر واما على العندية ففيه تامل قال في شرح المقاصد وكلام العندية والعنادية يناقض حيث اعترفوا بالحقيقة اثبات او نفي حسي اذ تمسكوا بما ادعوا بالشبهة هذا كلامه **فقوله** ففيه تامل اي فيه نظر اذ الالزام ينبغي ان يتم على العنادية ايضا **وقوله** قال في شرح المقاصد الى اخره تاييد للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من الحقائق فقد ثبت شي من الحقائق يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان يتحقق ذلك القياس الى من اعتقد بذلك النفي الثبوت بالقياس في نفس الامر لكنا لا نعترف به الالزام عليهم واما ما ذكر في شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فهو لا يكون تاييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم **قوله** قالوا الضروريات منها حسيات هذا دليل اللاادرية وحاصله لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه هذا كلامه **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان يقال الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة

مما يحصل في القلب فجاز التعريف به **وقوله** حملا للفظ على الشايع المتبادر لقوله
واما لم يحمل من المتصور **قوله** فيشمل ادراك الحواس لكن عده منه
تخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي العلم فيهما هذا كلامه
فقوله لكن عده منها اي عد ادراك الحواس من قبيل العلم **وقوله**
فيهما اي في العرف واللغة والحاصل ان البهايم لما لم تكن من اهل العلم فيهما لزم ان لا
يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع من دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا
هذا ولعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم من اولي العلم بالكليات
والقصديات في العرف واللغة لكن لا نسلم ان البهايم ليست من اولي العلم بالجزئيات
المحسوسة فيهما **قوله** لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر والاحتمال
المتعلقة واما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة
وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم اي ان خلا عن
الحكم بان لم توجب اياه فتصور والا فتصديق هذا كلامه **فقوله** نقيض التميز
الى احسن وتحصيل هذا التعريف هو ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك
الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق اي مدركا له تمييزا لا يحتمل ذلك التمييز
وهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل
نقيض هذا التمييز بلا خفاء ولذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل
على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون في التصور ويكون في التصديق اما في التصور
وهو الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى عدم احتمال النقيض هنا هو انه
لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل تطابقه صورة منافية لتلك الصورة
في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات والنفي ومتعلقه هو الطرفان ومعنى عدم
احتمال النقيض في الصورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك
الاثبات بل يتعلق بهما النفي او الشك او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان
ان لا يتعلق بهما ذلك النفي بل يتعلق بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ما افاده
السيد الشريف رحمه الله قال بعض الافاضل لكن يلزم من ذلك ان لا يكون العلم بالانسان
صورته العقلية بل ما يوجبها او يوجب وان لا يكون الاثبات والنفي علمين بل ما
يوجبها ولكن لبسا صفة اخرى توجبها او توجب التصور به فيبطل تعريفهم هذا وهو
مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتباري يكفي هنا فان الصورة من حيث ذاتها
غيرها من حيث انها مميزة وكاشفة لماهية التي كقولهم الضرب يوجب التأديب

ولفساد مقاومته والنظريات فرع الضروريات وفساد الضروريات فساد النظريات
ولو كان للاشيا وجود محقق في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يوجد
مما ذكره الشارح دليل للعندية ايضا بان يقال لو لم تكن الاشيا للاعتقادات لما وجد الاختلاف
في الاحوال والاقوال بين العقلا الطالبين للحق معنى اصلا ولكن اللازم باطل كما عرفت
قوله قد يغلط كثير الاطلاق الغلط فيهم بناء على زعم الناس **فان قلت**
قد الداخلة على المضارع للقلة فيما في الكثرة **قلت** يستعار فيستعمل للتحقيق
ايضا على ان القلة بحسب الاصابة لا انا في الكثرة في نفسه هذا كلامه **فقوله**
بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم
فالصواب ان يقال ان المقدمات الشكية الحاصلة وظنهم المغلطة لما كان سببا للعلم
الحاصل لها بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات الشكية الحاصل وظنهم بالنتيجة وذلك
الشك هو توقفهم في جميع الحقايق **قوله** لانتفا اسباب الغلط فان قلت لعل
هناك سببا تاما للغلط غاما لمن ان يجزم بانتفا طائفة اسباب الغلط قلت بداهة
العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام هذا كلامه
فقوله بداهة العقل جازمة به اي بانتفا اسباب الغلط **وقوله**
والكلام على التحقيق لا الالزام هذا ظاهر في جواب اللاادرية واما في جواب العنادية
فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم في مدعاهم فينبغي ان
يكون مقدما لمنهم بحيث وما فاذا امنع في مقدمة صحيحا متفقا لا جاز ان يتوجه
الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى لا يتوجه عليهم
الالزام بالمنع قال بعض الفضلا والاختلاف في البديهيين جواب عن شبهة القدح
في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب
عن شبهة القدح في النظريات **واما قوله** ولعرض شبهة يفتقر في حلها
الى انظار دقيقة **جوابه** انه لك غير قادح لا في الجزم به ولا في بديهيتها
لان العقل انما يجزم ببداهة لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع
الاحتمالات **قوله** ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر
بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعل من المضموم وهو ما يكون بالقلب ان صح
ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر هذا كلامه
فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر
بضم الذال يلزم تعريف الشي بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم ولا يجوز التعريف به
فاجاب بان للمضموم اعم من العلم لتناول الظن والجهل المركب لانه كلها

مع ان التاديب نفس الامر باعتبار الذات وعينه كون الادب اثره فتامل **قوله** والاحتمال المتعلقة لي الجزم المعنى ان احتمال نقيض التمييز انما هو صفة لتعلق التمييز لكن قد وصف التمييز بصفة متعلق التمييز وصفا مجازيا حيث وصف التمييز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال النقيض التمييز وعدم احتمال نقيض التمييز من صفات متعلقات التمييز على ما عرفنا انفا **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم الى الجزم يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة يسمى تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة يسمى تصديقا ايجابا ان تعلقت بوقوعها وسلبا ان تعلقت بارتفاعها **قوله** بناء على عدم القيد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساس لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات المعينة تدرك علما كادراك زيد قبل رويته واحساسا كادراكه عند رويته ومقتضى التعريفات للعلم ذلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على جزئي معين شيئا وجد على التعين ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل هذا كلامه **فقوله** ومقتضى التعريفات لا يعلم تلك الجزئيات اي اذا قيد تعريف العلم بالمعاني فقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض يقتضي هذا التعريف ان لا العلم الجزئيات قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسة لكنهم تدرك قبل الرؤية ادراكا علميا على ما صرحوا **وقوله** مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها عن الحواس تصير من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر لا يتعلق بها حينئذ فلا يتغير ذلك العلم التصوري ثم ان المعاني كما كانت كلية تكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح المواقف وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثاني **قوله** بناء على انه نقيض لا نقايض لها اي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان تصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال التمييز فلا يصح البنا المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز مع عدم نقيض التصور فيصح البنا المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية ممن لا يثبت له **فان قلت** كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان التصور نقيضا لمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض **قلت** هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر على بناء شيء في الواقع لا بناء في وجود مني احر في التقدير هذا كلامه **فقوله** ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اي ومن اجل عدم صحة البنا المذكور قيل المراد بالنقيض في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض

الصفة لنقيض التميز **وقوله** ثم لا يثبت له اي لا دليل يدل على ثبوت الفرعية
المذكورة ويمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق
بذلك المفهوم وعدم نقيض التميز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة
لا يتصور الانفكاك بينها ولهذا كان السيد الشريف رحمه الله تارة ينفي النقيض
في المفهوم المتصور به وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان كثيرا ما ينفي النقيض
في التميزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح لما اراد نفي النقيض في التميزات
ذكر نفي النقيض في التصوريات تنبيها على انهما امران متلازمان وان القول
بنفي النقيض في الاخر هذا الذي ذكرناه اذا كان التميز الذي هو الصورة والتصور
الذي هو الصفة متغايران بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات ومتغايرين
بالاعتبار على ما هو الحق كما ظهر بطلان قوله ولا يصح البناء المذكور صح بلا شبهة والله اعلم
وقوله ولا شك ان الانسان المتصور بواحد منهما يحتمل ان يتصور بالاخر
اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل والضاحك دائما فاما ان يكون
اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس كان المتصور في احدهما جنس مفهوم
الضاحك وفي الاخر مفهوم جنس الضاحك فلم يوجد هناك شيء واحد متصور منهما
وان كان اللام للعهد ويكون المعهود شيئا واحدا زيدا مثلا فهو باعتبار خصوصه
يكون متصورا ملحوظا بمعنى العهد والحاصل في الضاحك او اللاضاحك ولا شيء
ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الاخر
وان المتصور بواحد منهما يحتمل ان يتصور بالاخر واما معنى الضاحك واللاضاحك
فلا شك انه متصور ومتقارن لمعنى العهد لكن لكونه آلة لملاحظة خصوصية زيد
ممنوع غاية ما في الباب انه كان مقارنا للمعنى هو آلة لملاحظة خصوصية زيد وذلك
المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد زيدا موقوف على كون مفهوم الضاحك
او اللاضاحك لكن يلزم من هذا ان يتوقف ذلك العهد على كون مفهوم احدهما
آلة لملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي
في قوله ان الانسان المتصور بواحد منهما يحتمل ان يتصور بالاخر **وقوله**
على ما زعموا انه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم
نقيضا المتساويين متساويين وعكس النقيض احد نقيض المجموع محمولا والعكس
والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ
لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتناقضين لذاتيهما كان له
نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء

وقوله ولعلقته اي لتعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت
المعلومات او معدومة **قوله** بلا احاجة متعلقة بقوله كاف **قال**
الشارح رح وان لم يكن والا فالعقل اي وان لم يكن الرجوع للمدركة هو العقل
ح يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للخلق يشعر
بان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو اسباب العلم للخلق فعلى هذا
يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا والى الخلق اسنادا
حقيقيا ويجي تعريف العقل ان شاء الله تعالى **وقوله** كالنار للاحراق
اي كما ان النار سبب ظاهري للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب
ظاهري للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالنار **قوله**
بناء هذا على قاعدة المشايخ الى اخره حاصله اختيار الشق الاخر وبيان وجه
الحصر هذا كلامه **فقوله** فحاصل الشق الاول المذكور هو ان يقال
السبب مقول بالاشتراك على معان ثلاثة لا يصلح شيء منها ان يكون مراد المصنف
الى العلم في الجملة وبيان وجه الحاصل هذا المعنى رحمه الله على ما ذكر الشارح رحمه الله
وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم في الجملة
وبيان وجه الحاصل هذا المعنى في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذلك
الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقراء الحقيقي كما توهمه
السائل **قوله** من توفيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم
تقسيم او تقسيم مما لا يعنيهم هذا كلامه **وقريب** من هذا ما يقال اي تدقيقهم
الفلاسفة والا المتكلمون اخرج يا لتدقيق منهم فعلى هذا ما كانت نسبة التدقيق اليهم
للاستهزاء او السخرية على ما ذكر في علم البيان **قوله** لما وجد والبعض الادراكات
الى اخره يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم
للانسان **قوله** سواء كان اشارة الى عمومه هذا كلامه **فقوله** لظهوره
متعلق بقوله يستحق وقد اشار الشارح الى ظهوره بقوله اذ لا شك فيها اي في وجودها
للانسان وغيره من الحيوانات قال الشارح ولما الرئيس عدهم الحواس الباطنة الى اخره
وهي خمسة على ما عند الحكماء الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما تدركه الحواس الظاهرة
بعينه المحسوسة كالمحسوس تنصب فيها العيون الخمس والوهم هو قوة تدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والحيات وهو خزانة الحس المشترك والقوة
الحافظة وهي خزانة الوهم والمتصرفة وهي التي تتصرف في الصور الادراكيات
والتفصيل سنها انسانا ذا راسين وتخيل انسانا عديم راسه ونحل هذه الحواس هو الدماغ

والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون
جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق
كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان **واجيب** عن هذا بان تلك
الصورة للانسان تصور له مطابقة والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا
هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك
الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية التي للملاحظة فقد سد
فانه دقيق هذا كلامه **فقوله** بالمتمانعين لذاتيهما يعني ان تحقق احديهما في نفسه ينافي تحقق
الاخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان
قائمتان متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في نفسهما والمتنافيين لذاتيهما امران لا
يجتمعان في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهومي الحيوان واللاحيوان
فانهما موجودان معا في الذهن ولكنهما لا يجتمعان في شيء واحد **وقوله**
او رفعه عن شيء المشهور هو ان نقيض كل شيء هو رفعه في نفسه فلا يتصور التناقض في
التصورات **وقوله** والاشهر هو الاول يعني المتنافيين لذاتيهما **وقوله**
ايضا باطل لان قوله لانه يبطل كثير الى اخره وانه وجه ثان لتضعيف قولهم
وقوله واجيب عن هذا الى اخره هذا ما افاده السيد الشريف رحمه الله في شرح
المواقف وهو الحق وسيفسر فيه عقيبه بقوله انشاء الله تعالى **وقوله** فانه دقيق لا دقة
فيه بل هو غلط ناشئة من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك عنه وذلك
لان الملاحظ للملاحظة هذا الشبح المجرد هو مفهوم العهد المطابق له دون الصورة
الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمفهوم العهد
لكن المقارنة لا تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة الة للملاحظة ذلك الشبح
باعتبار خصوصيته واما الالة الملاحظة حصول صورة الانسان من غير احتياج
الى كون نفس الصورة الة للملاحظة خصوصية الشبح انما هي يكون الة للملاحظة مفهوم
الانسان وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس الله سره بالتشريف
قال الشارح ولكن سمى الحكم الجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو
ان العلم صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه
فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب اصالة لانه ليس
فيه انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** فانه لذاته اي ذاته
تعالى كان في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه هذا كلامه **فقوله** حصول علمه الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى

على ما قالوا **وقوله** بان الشارح جوعا هذا مثال لما هو من الوجه اثبات
وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد من الشمس لما وجد
النور في القمر وهذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس هو ان يظهر المبادي المترتبة
للعقل دفعة واحدة وتلك المبادي المترتبة دفعة في قولنا مثلا لو لم يكن
نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة في الشمس او عدم
النور عند عدم المقابلة لها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو من التجربيات
قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة مشاهدة الحس مرة او مرتين يكفي في
الحدس لمقارنة القياس الخفي لا في التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة مرارا الشرح
قوله فلا يتم دليلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية
وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون
النفس محلا للصور الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف **وقوله**
وعلى ان الواحد لا يكون مبدا الاثرين يعني الفهم لما اعتقد وان الواحد لا يصدر منه
الا الواحد فالواحد المجرد القوى الخمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال التي هي ادراكات
المحسوسات وادراكات المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتطرف فيها **وقوله**
والكل باطل في الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نسلم النفس مجردة ولو سلم انها مجردة
فلا نسلم انها لو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون محلا للصور الجسمانية
ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ح يكون جسمانية وايضا لا نسلم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فانه تعالى واحد حقيقي وقد صدر عنه عندنا اثار متعددة لا تحصى بحيطها
قال الشارح الشيخ وهو قوة مودعة في العصب الذي مفرقه مجمع
كالطبل **وقوله** تدرك بها الاصوات والصوت كيفية منوعة حاصلة
للهواء عند توجه **وقوله** بكيفية الصوت اي بكيفية هي الصوت **وقوله**
ان الله تعالى يخلق الادراكات اي يخلقه بطريق جري العادة عندنا وبطريق الايجاب
عند الحكماء **قوله** فيتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب
بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى
هذا كلامه **فقوله** فيه اشارة الى انهما يتقاطعان يعني ان في قوله فيتلاقيان اشارة
الى ان العصبين المجوفين لا يتقاطعان قال بعض الفضلاء والعصبان يكون
كهيئة التي يجذب كل منها الى جانب الاخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا **وقال**
بعض الافاضل ان ما ذكره هو اختيار جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا
صليبا وعبارة الشارح رحمه الله صالحة للمذهبين **قوله** والحركات

لا يقال الحركة من الأعراض النسبية فكيف يدرك بالحس لأنا نقول الحركة من الموجودات
الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحس وربما يقال إن الحس إذا أدرك
الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكانين فلا يدرك
الحركة فليس بشيء لأنه إدراك الشيء بواسطة إدراك إحساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا
وإلا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتأديته الإحساس بشكل الأعمى إلى إدراك العمى هذا كلامه
فقوله فكيف يدرك بالحس فيه بحث فإن القرب والبعد والسكون
والتفرق والاتصال كلها من الأعراض النسبية مع أنهم قد عدوها من المبصرات
فكون الشيء من الأعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة
يعني أن مجموع الكونين في الكائن هو الحركة وقوله والحس لا يدركه إلا في مكان
يعني أن الحس كالإبصار واللمس لا يدرك الجسم في مكانين أصلا فلا يدرك الحس الحركة
قطعا والحق أن اللمس يدرك حركة بعض الأجسام في ظلمة الليل بل في النهار أيضا لا يقال
الكلام هنا فيما يكون مبصرا أولا وبالذات فما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام
فيما يكون ملموسا لأنا نقول بل المقصود هنا أعم كما علم الشارح رحمه الله الأشكال والمقادير
الحركات من قبيل المبصرات وأيضا الشيخ عد القرب والبعد والتفرق والاتصال
والاستقامة والانحناء من جملة المبصرات مع أن جميع هذه المذكورات إنما يكون مرئية
بواسطة رؤية الأضواء والألوان فإن المرئي أولا وبالذات هو الأضواء والألوان
وغيرها يكون مرئيا ثانيا وبالعرض بمعنى أن هناك رؤيتان متعلقتان بها وليس
هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرها بل نسبة الرؤية إلى غيرها نسبة مجازية لا حقيقية
وأما نسبة الرؤيتين إليهما فهي حقيقة على ما قاله السيد في شرح المواقف
فكذا الكلام فيما يكون ملموسا وأعم ما يكون ملموسا بالذات أو بالواسطة وأما
تخصيص الرؤية أو اللمس بأن يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبني على تدقيقات
الفلاسفة فلا حاجة بنا إلى ذلك فإن مقصودنا هنا عد أسباب العلم أعم من أن يكون
بالذات أو بالواسطة ثم من هنا يعلم أن قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغي فإن
أكثر الأمثلة مما كان محسوسا بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق
قال الشارح رحمه الله الشيهين حلمتي الثدي والحلمة رأس الثدي وهما
حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن أي في جميع الظاهر البدن
وأما باطن البدن ففيه أعضاء غير حاسة كالكبد والطحال والرئة والكليتين بل قوة
اللمس في أغشيتها فقط والحاصل في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد
ونحوها وقوله والرطوبة واليبوسة مثل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق

بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية تقتضي عسر الالتصاق
والانفصال وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها
واليبوسة كيفية تقتضي عسر الشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني ليست
محسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى لقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة
بهذا المعنى محسوسة لكان الهواء محسوسا لكن اللازم باطل بالبداهة **قوله** لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى اشارة الى تقديم قوله وبكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف
الحصار من هذا كلامه **فان قيل** ان السيلان والملاسة والخشونة
والرطوبة واليبوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر
معا فلا يصح التخصيص ههنا اصلا في حقيقي بنا على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة
باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم كما ذكره الشارح رحمه الله
وهذا القدر من التخصيص يكفي ههنا ولك ان تجعل التخصيص حقيقيا وتجعل اللمس
والبصر على ما هو بالذات ونمنع كون المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات
بل الاشكال **قال الشارح** فان قيل الشعب الذائقة الى اخره ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان تكون حاسة واحدة موضوعة لادراك حلاوة الذوق وحرارته
معا وتلك الحاسة هي القوة الذائقة الحاصلة في جرم اللسان وهذا لا ينافي قول
المصنف رحمه الله وبكل حاسة توقف على ما وضعت هي قوله واما جواز الشارح
المبني على وجود القوتين في سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ بم يصح ان يقال
ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحلاوة والحرارة معا لا بد
لنفي ذلك دليل **قوله** فان الخبر كلام مركب تام فلا ينقض بمثل زيد الفاضل
هذا كلامه **وقوله** فلا ينقض بمثل زيد الفاضل يشير الى انه لو لم يقيد الكلام
بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل اذ لصدق عليه ان النسبة خارجا
تطابقه او لا تطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا هي النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم
قولنا زيد الفاضل المراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في الخارج او لا ثبوته
فان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم يطابقه
فهو كاذب والحق ما كان لنسبته خارج لا يكون الا كلاما تاما دون المركب
التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه
تشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس
الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه
لا تشعر من حيث هي هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث الحكاية اشار

الى ان معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه فان هذا القدر حاصل في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار به
قوله يعني الاخبار عن الشيء وعلى ما هو به اي على وجه ذلك الشيء متلبسا بذلك
الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى في كلما اوعبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع
وهو الاوفق للفظ لان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت
المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح فالتعميم قوله هنا ان الاعلام
بنسبته هذا كلامه **فقوله** كلما اعبارة عن الاثبات والنفي اي عن الثبوت والنفي
الانتفاء لا الاثبات والنفي والانتزاع والصدق والكذب انما يجعلان لها الوقوع واللاوقوع
فعلى هذا الصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني مع الثبوت الخارجي الذي هو متلبس به
والكذب او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني مع اللاثبوت الخارجي الذي هو ليس بمعنى
متلبسا به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني مع اللاثبوت الخارجي الذي هو ليس
متلبسا به **قوله** لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم
فلا ينتقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجة هذا كلامه **فقوله**
ان منشأ عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشأ عدم تجويز العقل تواطؤهم على الكذب هو كثرتهم
وتعددهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه لان
دال على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم ان المراد بالعقل هنا هو عقل السامع فالحاصل
ان خبر كل قوم اذا وصل الى الاسماع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر وهو اعم من ان دخل في
تعريف الخبر المتواتر **قوله** ومصداقه اي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر
يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين
على ما قاله البعض ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر
فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم
سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلوم ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع
العالم **فان قلت** العلم من غير شبهة معلومة اعم فلا يدل على العلة الخاصة
قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتامل هنا كلامه
فقوله العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالمتواتر
لمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فلا نسلم ان العلم بالتواتر
سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم انما يتوقف العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر
نعم هو يتوقف على تذكر الخبر وعود ذلك العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف

لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم والة لملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم ممنوع والصواب ان يقال في تفسير قوله رحمه الله
اي ما يصدق ويسمى كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع العلم بلا شبهة
ليس دليلا على بلوغ حد التواتر كان كل منهما متساويان في المعرفة والجهالة
على ما لا يخفى **وقوله** معلول لعمه اذ العلم من غير شبهة قد يكون باحساس وقد يكون
بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل على وقوع العلم من غير
شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر **وقوله** عدم الدلالة عند ما لم
يعلم الى اخره يعني ان عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم
سائر انتفاء العلل وههنا قد علم سائر انتفاء العلل سائر التواتر من العلل فوقوع العلم
بلا شبهة يكون دالا على التواتر لمعنى التواتر ههنا واستحسن بانه اذا تواتر اخبار
المخبرين عندك بوجود مكة شرفها الله تعالى حتى حصل لك العلم بوجودها من غير
شبهة فاذا لم يتيسر لك العلم في ذهنك في ضمن ذلك الخبر المتواتر يظهر لك ان عقلك
لا يجوز كذب هؤلاء المخبرين طورا وجدانيا من غير احتياج الى العلم بذلك العلم والاولى
الدقيقات الغامضة التي ذكرها المحشي ههنا **قال** الشارح رحمه الله والاول
اقرب اي اقرب معنى وان كان لفظ البعد اما كونه ابعد لفظا فظاهر واما كونه
اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان النائية يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة
لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان
الملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كانت الملوك خالية
في الازمنة الماضية او لم تكن **وقوله** والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
اي لا يتوقف على النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر
قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر
صادق لانا نقول العلم بان هذا الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة
القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب فما فرض مقدمة لا يصلح ان
يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة ولا يلزم الدور كما لا يخفى **قوله**
واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان
الخبر بمعنى الاخبار اضافة الى المفعول فاحتيج الى تكلف تقدير في قوله واليهود لكن بعض
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا احتياج الى التكلف
هذا الكلام **قوله** فاحتيج الى تكلف تقدير الى اخره وهو ان تقدير الخبر الذي
هو صفة الكلام في قوله واليهود يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام والخبر المعطوف

عليم بمعنى صفة المتكلم في هذا التوجيه تكلف نادر لا يخفى **وقوله** ولكن بعض النصارى
مع اليهود قالوا ان عيسى صلى الله عليه وسلم قد قتل وصلب وقال بعضهم انه صلى الله عليه
وسلم دفع الى السماء وقالت بعضهم انه صلى الله عليه وسلم اله لا يصح **قوله**
متواتر ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرفت اليهود قد انقطع في
زمن بخت نصر وبالجملة حدوث العلم دليل العدم هذا كلامه **فقوله** بل لم
يبلغ الى حد تحصل التواتر بطلان اذا لم يوجد فيه قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وذلك الاحتمالات الواقع فيما بينهم كما عرفت انفا **وقوله** في زمن بخت نصر
وكان اميرا من امراء الكفار قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام قد قتل اليهود حتى
قطع عرقهم ولم يبق منهم الا احاد لا يعتد بهم **وقوله** تكلف العلم دليل
العلم يعني عرفت ان مصداقه وجود العلم بلا اشتباه وعدم وجود المصداق دليل
عدم التواتر واعلم ان قوله واما خبر النصارى الى اخره اشارة الى جواب
سؤال مقدر مثل ان يقال قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الى اخره كان منقوضا
بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل
الجواب هو منع وجود التواتر واما قوله لم يبلغ الى اخره فهو اراد الى اشارة المعارضة
بعد ايراد المنع **قوله** ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية
لانه يكفي في الجواز والتحقيق ان اجتماع الاسباب سمي قوة المسبب والخبر
سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي هذا كلامه **فقوله** اشارة الى
عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية **وقوله** يكفي
في الجواب وذلك لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة
الى المنع والاحتمال العقلي يكون للمنع على ما هو المشهور **وقوله** فلا مدخل
للخبر فيه لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكن لا بد في
حصوله فيصح لا يفيد قوله ولا مدخل للخبر فيه فاولى ان يقال واما وهم الكذب
لكن لا بد في حصوله فيلتبس بالامر الماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا
لمعارضة الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا **قال** الشارح رحمه الله
فان قيل الضروريات لا تتفاوت فيه الثقات الى اخره من معارضة على
الثاني فمنوان العلم الحاصل به ضروري وقوله كالسمنية هم قوم من عبدة الاصنام
نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة قوم من الهند اصحاب برهام المملك
كانوا ينكرون البعثة **قوله** والرسول بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام

جديد **وقوله** اسمعيل صلى الله عليه وسلم من الرسل اذ قال الله تعالى
في حقه وكان رسولا نبيا **وقوله** ولا شرع جديد له فانه اولاد ابراهيم
عليه السلام **وقوله** اختار ههنا المساواة فالرسول قد يكون مجازا في معنى النبي
بقرينة مقام التفهيم او يكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين ويقصد الاعم
منهما **قوله** معنى الحصر بالنسبة اليها هنا الامة يعني الحصر ان حصر الخبر الصادق
في النوعين كان منقسما الى انه محمد صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم رسولا لا لاتفاق
فالخبر الواصل الينا امته لا يكون الا احد النوعين **قوله** امر خارق للعادة تحيل عليه يدخل
فيه سحر النبي واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولا نقض
بالفرضيات وايضا اظهار النبي يمنع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان
اطلق القوم عليه لانه يترتب على اسبابها كالسال بعد شرب السقمونيا الاترى
ان شفا المريض بالدعاء حاذق وبالادوية الطبية غير خارق **فان قلت**
كرامة الولي معجزة لنبيه ولا ينقصه الاصحاب وان لزم **قلت** القوم عدوا
الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات
حقيقة هذا كلامه **قوله** لا يخلق الخارق في يد الكاذب **فان قيل**
الكهنة كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا في زمان نبينا صلى الله عليه وسلم
قلنا هذا ممنوع بل كانوا يخبرون عن امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة
ويظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر الخارق مبدلا له في دعوى النبوة على ما ذكر في
الكتب الكلامية **وقوله** ولا نقض بالفرضيات جواب سؤال مقدر مثل
ان يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق
الله السحر في يد المتنبي الكاذب **فاجاب** بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا
والنقض انما يرد في الامور الواقعة لا بالامور الفرضية **وقوله** اظهار النبي
يمنع وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج
عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله لان اظهار
الصدق يمنع وجود الصدق في نفس الامر لا صدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض
بسحر المتنبي ونحوه **وقوله** والحق ان السحر ليس من الخوارق الى اخره والحق
ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط مخصوصة كالوقت والمكان
ونحوهما لا يكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه ان
بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فلا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون
مع ادعاء النبوة فلا يكون بد من احد الامرين ان لا يخلق الله السحر على يد

ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي صلى الله عليه وسلم لكن الجمهور على ان
النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وتدل
الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل واشترط بعضهم في الرسول الكتاب
واعترض عليه بان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة عشر فلا يصح
الاشتراط اللهم الا ان يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول ويمكن ان يقال يحتمل
ان يكون نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات
على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى
الاستاذ بان اسمعيل صلى الله عليه وسلم من الرسل ولا شرع جديدا له كما صرح به
القاضي ولعل الشارع اختار هنا المساواة لحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن
ان يحصل تغيير الحصر بالنسبة الى هذه الامة وهذا الائمة **فقوله** ولو بالنسبة
الى قوم آخرين فعلى هذا كان يوشع رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة
شرع من قبله في تبليغ الشرع الى قوم هو غير قوم من قبله **وقوله** عدد
الانبياء ازيد من عدد الرسل روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاث مائة وثلاثة
عشر **وقوله** واشترط بعضهم في الرسول الكتاب ذكر في شرح المواقف
بان الرسول نبي معه كتاب **وقوله** والكتب مائة واربعة روى انه صلى
الله عليه وسلم سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر
صحف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف
وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التوراة والانجيل والزبور والفرقان **وقوله**
فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد الرسل على عدد الكتب لكن اللازم باطل
وقوله ولا يشترط النزول عليه نصب قوله يشترط عطفا على قوله ان يكتفي
ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من قبله نبي رسول ايضا ولا حاجة الى نزول الكتاب
عليه ثانيا بعدما نزل على ما كان قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك
ذكر الاحتمالات العقلية في موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او
نقلي فلذا قال اللهم اشارة الى بعده وما ذكره هنا اذ ليس لنا دليل يدل على تكرر
نزول كتاب واحد على نبيين او اكثر ولا تعدد الوحي الى نبيين او اكثر في حق كتاب
نزل مرة واحدة **وقوله** وتخصيص بعض الصحف الى آخره جواب سؤال
مقدر ناشئ عما قبله وانه ظاهر لا يحتاج لبيان واشترط بعضهم فيه اي في الرسول
الشرع الجديد فمن بعثه الله تعالى لتقرير شرع من قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع

الساحر وان يقدر الله سبحانه وتعالى كونه لذاته هذا كلامه اي لا يشق على الله تعالى ان يخلق
السحر في يد الكاذب او لا يقدر الله تعالى غيره على معارضته بل عادته تعالى ان لا يخلو ذلك
اصلا او يقدر غيره على المعارضة **وقوله** ولا يقصد به الاظهار فيه بحث لان فعل
الامور الخارقة من الله تعالى فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار
صدق نبيه فلا يصح قوله ولا يقصد به الاظهار اذ لا نعلم نحن عدم صدقه تعالى في ذلك
الحكم انه تعالى لم يقصد به الاظهار **وقوله** فان لزم الضمير المستتر فيه راجع
الى الاظهار **وقوله** القوم عدوا الارهاصات والارهاص هو اظهار امر خارق
على النبي قبل النبوة تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والحاصل ان الارهاصات
والكرامات ليست من قبيل المعجزات عندهم فان ذلك مبنيا على التشبيه والمجاز
لا على الحقيقة كما علم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة وان كونه مفيد العلم معلوم لنا
بالضرورة العادية فلا حاجة لنا بالاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما شرح في
المواقف **قوله** بل الفضل هذا الامكان هو الامكان الخاص يعني
التعريف ان الدليل لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
ولك ان تاخذ امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل
هذا كلامه **فقوله** يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل اي بالنظر الى ذات
الدليل من حيث هو هو كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع
وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي
الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو هو ولك ان تاخذ امكانا
عاما الامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى وذكر في شرح المواقف
وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان
التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل
به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه **قوله** بسبب لزوم لذاته اما لو قيل
لذاته اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام **فان قلت** التعريف
يعم المعقول مع ان لفظ الدليل يستلزم المدلول **قلت** بل يستلزمه
بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول
واما القول الاخر فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول هذا كلامه **وقوله**
اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير في قوله لذاته راجع الى القول
المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم من قوله
لذاته اذ الصورة لها دخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاته يكون الضمير في قوله

لا انها راجعة الى المقصار ما والصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت عارضة لها
عند ترتيبها فلا انهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام **وقوله**
والتعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر هذا الكلام يشعر ان القول المذكور
في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان المركب معناه واحد
يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم اذ القول مقول على
المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي
او بطريق الحقيقة والمجاز ثم لا بد ان يكون القول المعقول جنسا للدليل المعقول
والقول الملفوظ جنسا للدليل الملفوظ وكذلك القضية كما تطلق على القضية
الملفوظة بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز **وقوله** فيختص بالمعقول
هنا صورتان الاولى هي ان يقال قول معقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم
لذاته قولا اخر معقولا والصورة الثانية هي ان يقال قول ملفوظ مؤلف من قضايا
ملفوظة يستلزم لذاته قولا اخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان اللفظ يستلزم
التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع **وقوله** اذ لا يجب للفظ المدلول
اي لا يصح في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا
اخر ملفوظا اذ لا يجب من تعقل قول تلفظ قول اخر ولا من تلفظ قول اخر قال
بعض الفضلاء الاولى ان يكون القول الاخر من جنس القول الاخر وان يكون
الاستلزام الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي
الحاصل للقول المعقول حقيقة وذكر في شرح المواقف وانما احتيج الى قوله مؤلف
لانك اذا قلت قولا من قضايا يتبادر انه بعضها فصرح بانه مؤلف من قضايا
واورد بها ما فوق الواحد قال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم الاستقراء
والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا **وقوله** هو العالم
هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظرية النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر
في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح
فانهم يسمون الدليل للمفرد وغيره هذا كلامه **وقوله** حتى يلزم كون
المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم بمطلوب خبري فلا يلزم اذن يكون المقدمات
دليلا لان النظر يكون في انفسها لا في احوالها **وقوله** انه خلاف
الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الظاهر وللاصطلاح يعني ان يقدر
في احواله خلاف الظاهر لا الاصطلاح ذكر في شرح المواقف واريد بالنظرية ما يعم

النظر في نفسه والنظر في احواله يتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله
وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات اذا لم توجد مع ترتيبها ويمكن
ان يقال الحصر هنا اضافي لا حقيقي انك قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا
بعد التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث
له صانع دليلا اذ لا يصدق عليه امكان عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل
بقول الشارح رحمه الله هو العالم اي هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث
له صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم توجد مع ترتيبها اذ المقصود من الحصر هنا
هو خروج قولنا العالم حادث الى اخره بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي بعدم خروج
المقدمات بالنص الحصر الاضافي **قوله** هو الذي يلزم من العلم به المراد
بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل يخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم
بالنسبة الى اللازم ويلزمه من اخر كونه ناشئا وحاصلا عنه فهو مقتضى كلمة من
فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية
اخرى بعكسها او نقيضها لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه حقا
اللزوم بين علم المقدمات والخفا بعد الوجود ايضا يرد عليه المقدمات التي يحدس
منه النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام
واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل هذا كلامه **فقوله**
المراد بالعلم التصديق الى اخره وهذا ابنا عليه وهو المشهور بين اهل الكلام فانهم
قالوا المطلوب ان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن المعلوم
ايضا ان الموصل الى التصور والموصل الى التصديقات **وقوله** والملزوم
بالنسبة الى اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية **وقوله** فيخرج
القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى الى اخره فيه بحث فانا اذا راينا شخصا اسود
وشكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا
اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته
وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في كل واحد
من الصور المذكورة كان حاصلا او ناشئا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج
امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم
الا ان يراد الى اخره **وقوله** والخفا بعد الوجود يعني ان خفا اللزوم انما يكون
بعد وجود اللزوم ولا وجود للزوم فلا خفا له وفيه نظر لان المدعى هنا عدم اللزوم

حيث قال بعد اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزء من دليله حيث قال والحق بعد
الوجود فيلزم المضادة على المطلوب والجواب من قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول الى آخره هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع
اعتبار جميع شرائط النظرية العلم بشيء هذا التعريف يتناول الشكل الاول
وما عداه ايضا اذ اعتبر فيه شرائط انتاجه ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات
لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب في تعريفه المبالغة في الاحتراز
عن ان لا يكون جامعا او مانعا فاعتراضات المانعة لو اوردها هنا لا يجدي كثير
نفع قوله يقويه ان التعريف للدليل اذ المشهور لا يكون دليلا الا
باعتبار طريق النظرية فلا حاجة لما ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف
وايضا ما سبق في كلام المصنف رحمه الله من قوله يوجب العلم الاستدلالي قرينة
دالة ايضا على ان معنى النظرية يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا احاجة
الى ذكره في تعريفه صريحا قوله فالثاني اوفق لكن يمكن تطبيقه على
الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك
ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق
الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصوا
تعميم الاول هذا كلامه فقوله فالثاني اوفق اذ المقدمات المرتبة
والقضايا المؤلفة تستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف المعنى الاول فان علمه
لا يستلزم علم المدلول من غير نظر يحتاج الى تكليف اشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه
على الاول الى آخره اي يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من
العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل
للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اي اعتبر اذ قد
اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريفات للاول للمقدمات التي اعتبر
النظر في انفسها لا في احوالها ثم لما كان التعريف الثالث عاما لا شاملا للمقدمات
والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العام لا يوافق الخاص وقوله
وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اي لو خصص التعريف الثالث
وقيل هذا الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق
السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا
للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه او في احواله
ح يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى قوله فقد يقال يريد ان الخارق

الدال على الصدق هو الذي فيه قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية
من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بل هو استدراج له واستيلا
ليتبين هذا كلامه فقوله يريد ان الخارق الدال على الصدق اى على الصدق
فيما اتى به من الاحكام هو الذي قصد به التصديق في دعوى النبوة والحاصل ان
الامر الخارق كما كان دالا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى
به من الاحكام فان قيل من اين يعلم ان الله تعالى قصد التصديق في
دعوى النبوة قلنا اذا ظهر الامر الخارق في يد مدعي النبوة كما يدل على صدقه
في دعوى النبوة لذلك يدل على قصده تعالى تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية
او عقلية وقوله واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية الى اخره اى لا
يرد النقض بمن يدعي الالوهية ويظهر الخوارق كالدجال مثلا لان كذبه معلوم
بالادلة القطعية بخلاف مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسول
السلطان ثم اورد دلائل دالة على انه رسول فالقوم كانوا يصدقونه غاية بخلاف
ما اذا ادعى رجل انه السلطان ثم اورد دليلا على انه السلطان لكن فيه دلائل
دالة على كونه عدم السلطان فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا عن ان يصدقوه
في ذلك وسيجيء ما يناسب هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج
له هو ان يرفعه الشيطان درجة درجة الى مكان عال ثم يسقطه من ذلك المكان
العالي حتى يهلك هلاكا قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز
كذبه عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في غيرها
فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب
فلا يكون كاذبا هذا كلامه فقوله اذ لو جاز كذبه عقلا في ذلك اى الخبر
اى فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا
لكن الحق ان الكذب غير جائز له عادة فان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على الكاذب
وقوله هذا في الامور التبليغية ذكر في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع
على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في
ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى ان يقال
جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية
وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله فالوجه في
ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب الى اخره فان

هذا

هذا الوجه هنا اشارة الى ان الاستدلال في سائر الامور التبليغية يكون مغايرا
للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيها واحد وهو
ما ذكره الشارح بقوله انه جزم من ثبت رسالته بالمعجزات الى آخره فان هذا الاستدلال
يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاء بها قصدا لا سهوا واما ما وقع سهوا فيه كلام سيجي
ان شاء الله تعالى **قال** الشارح رحمه الله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها
اي يقع العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المعروض انها استدلالية
قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبر بالرسالة لم يحتج الى مزيد
هذا النظر **اجيب** بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف
جزمه ايضا بالواسطة والكل غلط لانه تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر
الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري
ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل هذا كلامه **فقوله** اجيب بان تصور
المخبر موقوف على الاستدلال اي تصور المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال
وذلك مثل ان يقال ان الله تعالى اظهر المعجزة في يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة
في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصورناه بالرسالة لم يكن لنا حاجة الى دليل
آخر في العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال
لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا وان كان توقفه على الاستدلال بالواسطة
وقوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعني ان
تصور مولانا محمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ذلك التصور صدق
ذلك الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه
ملحوظا من حيث ذاته استدلالي بديهي هذا ما ذكره في تفسير كلامه ولكن يتوجه
ايجاب **الاول** ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف **الثاني**
ان قوله لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر اي مخبر هذا
الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا لزم ان يكون صدقه في الصورة
الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا

الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره **الثالث** ان قوله ومن حيث
عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث
ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال
ملاحظتها هنا بطريق الحدس لا بطريق النظر فتامل **قوله** اي عدم احتمال
النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس
الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه والاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق
مدة الاقامة **فقوله** فيلغو ذكره اي ذكر الثبات اي فيكون ذلك الثبات
مستدركا **وقوله** وفيه ما فيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه **قلنا**
بل فيه من الحسن وذلك لان معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكره في الصحاح وهذا هو
معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال وهو المتبادر منهما من العبارة فاذا
قلنا هذا الادراك بشائبة ذلك الادراك في اليقين بشائبة لذلك في الحال
مع قطع النظر عن شانه في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزول بتشكيك
المشكك في المآل **قوله** فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق فيه بحث
لانه اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده من قوله وفيه ما فيه فجعلنا جوابكم
فتامل **قوله** من علم معنى الاعتقاد الى الجزم لا يخفى ان قوله يوجب العلم
الاستدلالي يغني عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم
النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان يراد المصنف بيان قرب
من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة
النقلية مستندة الى المخبر الحق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شوائب الوهم العقليات الصرفة فان العقل معارضة الوهم ولا يصفو
عن كدورة الكلية **فقوله** ان هذا هو معنى العلم عندهم يعني ان العلم عندهم
هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت **وقوله** يوجب العلم الاستدلالي
فيكون مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت ايضا هو العلم الثابت بالضرورة في اليقين
والثبات لان معنى القولين هنا هو ان العلم الثابت بالضرورة في اليقين
بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فيكون ذلك القول الثابت
مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المفسر بقوله صفة يتجلى بها للمذكور كان اعم من العلوم
اليقينية وغيرها كما ذكره الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي
مغنيا عن قوله والعلم الثابت به الى آخره اذ المعروض ان العلم المعروض الاستدلالي

يتناول العلم اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم ان العلم مختص باليقيني فكون القول
الاول مغنيا للقول الثاني فيه ممنوع ايضا اذ لا يصح ان يقال العلم اليقيني الثابت بخبر
الرسول يشابه العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه مغنيا ثابتا بخلاف
سائر العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت
بخبر الرسول في كونها يقينية فلا اشكال ايضا **وقوله** بان مراد المصنف
رحمه الله والظاهر ان مراد الشارح جار ان هذا الاقرب فكانه قال رحمه الله هو علم يعني
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت المشابه للعلم الثابت بالضرورة في اليقين الى اخره
انتهى بذكره سابقا فيكون كلام الشارح ايضا اشارة الى ما يقال [illegible] ان الادلة النقلية
مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين الى اخره والاولى ان [illegible] ان الدلائل
النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا يفيد اليقين اصلا بل يفيد الظن فقط على
ما ذكره في شرح المواقف فاراد المصنف رحمه الله ان يرد قول هؤلاء المنكرين **فقال**
والعلم الثابت به يضاهي الى اخره اشارة الى رد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت
بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فاوجه التخصيص
بالذكر **فجوابه** ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا
كون الدليل النقلي مفيدا لليقين ولم ينكروا كون [illegible] الدلائل العقلية مفيدة
لليقين ذكر المصنف رحمه الله المتعلق بالاولى دون الثانية [illegible] انكارهم قد وقع في
الاولى دون الثانية **قال** الشارح هنا انما يكون في المتواتر فقط
اي كونه يقينا انما يكون في الخبر المتواتر فقط يرجع هذا [illegible] الى الخبر المتواتر
فيلزم ان يكون قسم قسيمه **وقوله** الكلام فيه [illegible] خبر الرسول
اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما منع المقدمة الاولى [illegible] يقال
لا نسلم الحصر المذكور في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل ال[illegible] يقيني بدون التواتر
بالالهام في حالة اليقظة على ما هو المروي من بعض الاولياء او [illegible] من محمد صلى الله عليه
وسلم في المنام على ما ذكر انه الحديث او بالعلم بكمال بلاغته وفصاحته مصلحته واما منع
المقدمة الثانية فبان يقال لا نسلم قوله فيرجع الى القسم الاول وذلك لان الكلام
في الخبر الذي علم سابقا انه خبر الرسول لا في الخبر الذي [illegible] ان يعلم انه خبر الرسول
والذي يرجع الى القسم الاول هو الثاني دون الاول **وقوله** واما خبر
الواحد الى اخره جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت به يضاهي
هو العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثابت منقوض بخبر الواحد **اجاب**
بان خبر الواحد انما لم يفد العلم اليقيني لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو

اي لذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه **قوله** علم بالتواتر هذا مجرد
فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر هذا كلامه **فقوله** هذا مجرد
فرض للتمثيل اشار الشارح بقوله مثلا **وقوله** هذا الحديث مشهور ذكر في الكافي ان
هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار في حيز التواتر وذكر في بعض شروح
الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد الا انه في حيز التواتر لان الامة
قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه **قوله** مع قطع النظر عن القراين انما قطع النظر
عنها لا عن الدلايل اذ التوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم
المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد توجه بان القراين تنفك
عن الخبر بخلاف الدلايل وليس كذلك هذا كلامه **فقوله** مع قطع النظر
عن القراين بيان لقوله بمجرد كونه خبرا **وقوله** والخبر المقرون ليس كذلك يعني
ان الخبر المقرون لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية بل ربما لا يستفاد
منه شيء من المعلومات الدينية اصلا فلا عبرة اصلا **وقوله** بان القراين
تنفك عن الخبر الى اخره وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند شارع قومه يفيد العلم وعند
عدم شارع قومه لا يفيد العلم لكن شارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك هو عنه
بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول لا يلزمه ولا ينفك عنه وذلك الدليل مثل ان
يقال هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع
وقوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل
الخبر المتواتر وبديهته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض الحوادث وفي بعض الاشخاص او في بعض الازمان
مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم **قوله** في
حكم التواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر
وبالنظر في الاجماع والحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق هذا كلامه
فقوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر في كون خبر
اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ثم يكون بالبداهة في المتواتر على ما مر وبالنظر
في الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر الاجماع صادق لقوله صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن **وقوله** ان الحصر مبني على المسامحة يعني ان حصر الخبر الصادق
في نوعين مبني على التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر وادرج خبر الله سبحانه وخبر
الملائكة في خبر الرسول **قال** الشارح رحمه الله وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده
بل الحق يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام في الخبر الذي يفيد العلم بمجرده

بجرد

نخرج خبر اهل الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين ما لم يدخل في مورد القسمة **وقوله**
فلذا خبر الرسول يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا ينفك عن خبر اهل الاجماع
نعم صح ان يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجرده كما ان خبر الرسول كذلك فلا يصح خروج
خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة هذا ولعل مراد المجيب هو ان خبر
اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا
يفيد بمجرده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر الرسول كذلك والمتواتر اذ هو يفيد العلم بدون
النظر والدليل **قوله** وقوة للنفس **فان قلت** هذا مناف لما مر من ان العقل
ليس آلة غير المدرك **قلت** وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
هذا كلامه **فقوله** هذا مناف لما مر لان الحمل الذي يفهم مما سبق هو قوله والاولى العقل
ان العقل ليس آلة غير المدرك ثم ان قوله ان العقل ليس آلة غير المدرك معناه ان العقل هو
المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس بها يستعد للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو
المدرك **وقوله** وصف الشيء لا يسمى آلة له يعني ان العقل وصف للنفس وان وصف الشيء
لا يسمى آلة له فمعنى قوله ليس آلة غير المدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا المعنى صحيح في نفسه اذ هو وصف
للنفس فليس آلة لها هذا كلامه ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يسمى آلة له فان هذا دعوى بلا دليل
وقال بعض الفضلاء ان قولنا العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد المجازي لان
العقل صفة للنفس وبسببه ادراكاتها ويصح اسناد الشيء الى منشا ادراكاتها مجازا كما يقال قدرة
الباري تعالى مؤثرة في العالم مع ان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى بقدرته التي هي المنشا بخلاف
الحواس الظاهرة فالادراكات لا منشا لها **وقوله** واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين فلو فهم
هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون
صح ان يقال العقل غير المدرك هو ذات النفس لوقوع انفكاك بينهما **قال الشارح**
بها يستعد للعلوم والادراكات اي النفس بتلك القوة تستعد للعلوم اي لادراك المعاني
الغير المحسوسة هذا على تقدير ان يكون والادراكات اي ادراكات الجزئيات المحسوسة
هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات
على العلوم من قبيل العطف التفسيري **وقوله** غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم
بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس واما عدم سلامة
الآلات فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الآلات **قوله** وقيل
جوهر الى آخره هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما ولذا قيل هذا الكلام
يعني ان العقل يكون العقل جوهر يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونه عينها يخالف

ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا يعني انهم كانوا يسمعون العلم في الالهيات
ويسمون الظن فيه فلم يتبع الناقض في كلامهم **وللشارح** ان يقول انا [illegible] العلم
ليس في الالهيات وان دليلنا برهان يقيني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالبداهة دون الوهم [illegible]
وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني اقناعي لا قطعي يقيني ولا يكون [illegible] صهم معارضة
في نفس الامر كما ذكر الشارح بقوله فلا يكون معارضة **قوله** فلا يكون [illegible] مما يرد عليه ان
افادة الالزام لا تنافي الفاسد في نفسه والحجج الالزامية سائغة في الكتب والقول بعدم
افادته نقول هذا كلامه **فقوله** يرد عليه ان افادة الالزام لا تنافي الفاسد والحق
ان مراد الشارح هو انه ان لم يفد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا للواقع
فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع
فان اختاروا الشق الاول قالوا انه يفيد حكما مطابقا ولم يكن [illegible] ذلك
الناقض في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات الظني لا ينافي اليقين [illegible] زعمت **قلنا**
فلو لم يكن يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرناه لانه يقيني و[illegible] يعارض اليقيني كما عرفت
قوله فان قيل كون النظر مفيدا للاحتجاج هذا انما ينفي الع[illegible] بالافادة لا بنفس الافادة
لكن القابل بنفسه قابل بعلمه والمنكر يذكرهما معا وهو [illegible] حه اخص لكن لا يسعه المقام
هذا كلامه **فقوله** هذا انما ينفي العلم بالافادة لا الحجة [illegible] الا ايراد الاعتراض وهو ان
يقال ان قوله كون النظر مفيدا للعلم لكن هذا الدليل لا [illegible] النظر مفيدا للعلم بل
ينفي معلومية كونه مفيدا للعلم ولا شك ان نفي معلوميته [illegible] يلزم نفي ذلك ومع
ان الكلام في الثاني دون الاول فاشار الى جواب الاعتراض [illegible] بقوله لكن القابل بنفسه
للافادة قابل ايضا لمعلومية الافادة وان المنكرات يتوهم معا فا[illegible] رحمه الله التوهم هنا
نفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون بنفي العلم بها واختار
النفي الذي هو اعم لظهوره **وقوله** وههنا توجيه اخص لكن لا يسعه ال[illegible] ولعل ذلك التوجيه
هو ان يقال مثلا لو افاد العلم النظر لجاز ان يفيد كونه علما بذلك [illegible] ولا شك ان
انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وظاهر ان لكون النظر مفيدا للعلم [illegible] وان المطلوب
وهو يكون لا ينافي النفع **قوله** اما اذا كان النظر العلم لجاز ان يفيد كونه علما [illegible] الى الحق لان
كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع [illegible] ثبت لشيء ذلك
من دليل كان ايضا لا يتم قوله لانه لا يعرض فانه لم يجوز ان يكون غير [illegible] وليس
قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة الدور [illegible] ان لا ان
القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل في احكام جزئية منها ما يثبت [illegible] انه بالنظر
المخصوص اثبات حكم بذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات [illegible] العلم

العرف واللغة اذ في العرف واللغة قوة للنفس فكذا **فان قيل** اشارة الى ضعف هذا
القول هذا اولا ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد
على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان
ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلذا قال قيل **قوله** سبب العلم ايضا
عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم فيه رد لفرق المخالفين
هذا كلامه **فقوله** عدم تقييده بالضروري ويحتمل تفسير الضروري بان ما لا اثر للعقل
وقوله ونحوهما وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وههنا بحث وهو ان عدم تقييده
بالضروري ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد
ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني ولكن
ان يقال ان عدم تقييده بالضروري ونحوه اشارة الى العموم في المقام الخطاب دليلا يلزم
الترجيح كما هو مذهب المشهور ثم ان حمل التعميم على عموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم
على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر لان الافراد غير
متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدور البشر **قال**
الشارح صرح بذلك اي الحصر اي صرح بكون العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية في جميع
النظريات اي الالهيات والحسيات والهندسيات وغيرها **قوله** وبعض الفلاسفة
في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن
الاذهان حتى ان الغاية القصوى في الاخذ بالاحرى والاولى بذاته تعالى وصفاته وافعاله
على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل الفلاسفة
لا السمنية والحاصل ... كثرة الاختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات
هذا كلامه **فقوله** ... السمنية ولكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء على ان العلوم المتسقة
بالنسبة الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات والآراء
في اكثر العلوم النظرية كان العقل متهما في جميع النظريات فلا عبرة به اصلا **قوله**
مناقضة لان هذه النسبة عدم المعلومية الى ذات الله وصفاته فيكون من قبيل النظر
في الالهيات فمن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم الظن ولعلهم يدعون الظن في
هذه المسألة ايضا هذا كلامه **فقوله** لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله
تعالى لا الى جزء وذلك لان حاصله مواز يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الله تعالى ولا شك
ان هذا الاستدلال يبطل العقل في معرفة الله تعالى فيقع التناقض في كلامهم **وقوله**

بالحكم والاطلاقية وبهذا نبه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا كلامه **فقوله**
اي اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني ان افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم **وقوله**
فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان ايجاب
مثلا النتيجة في كل نظر قياس مستلزم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا في كل
قياس صحيح حتى قطعا لمعناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ثم ان قولنا
كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام جزئية اي جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات
موضوعها ما ذكره انفا اعني قوله النتيجة في كل نظر قياسي الى اخره فينبغي ان تكون القضية الكلية
المذكورة بهذا النظر وحكم هو النظر المخصوص هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا
النظر المخصوص يلزم افادة الحكم المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات
تلك القضية الكلية **وقوله** وقد يقال ومعنى اثبات الحكم الى اخره هذا شان لا منع
اللزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال معنى افادة لزم افادة النظر بافادة النظر ولا منع اللزوم
في قوله لزم افادة اثبات النظر بافادة النظر الى منع اللزوم ايضا وحاصله ان يقال معنى افادة
النظر هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فاللازم من اثبات افادة النظر
بافادة النظر هو نفس افادة النظر ولا خلل فيه اذ ليس فيه الدور ولا توقف الشيء على نفسه نعم
لو كان اللازم ههنا استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور في
توقف الشيء في نفسه لكن ذلك ممنوع **وقوله** وقد نبه الشارح الى اخره حاصله بيان ان اللازم
هو استفادة العلم بافادة النظر من حيث العلم بافادة النظر متعذر فيه الخلل الخ كذا
قوله وانه دور اي توقف الشيء في نفسه الذي حاصل الدور هذا كلامه **يعني**
ان الدور هو توقف الشيء في نفسه ما يتوقف هناك شيئان كل واحد منهما يتوقف على الاخر
فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف
الشيء في نفسه دون الدور اذ ليس هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم
على اللازم ومن ذلك ان يحمل الدور على معناه الحقيقي بان نقول ان اثبات كون النظر مطلقا
مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على افادة هذا النظر المخصوص موقوف
على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم **قال**
الشارح الهروي قد يقع منه خلاف ما اختيار السؤال الاول كمن يريد السؤال المذكور
على ما اختاره الامام الرازي رحمه الله حيث قال ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة
وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما
بديهيا لا يحتاج فيه الا ان تعقل الطرفين في الوجه الذي هو الحكم سلطنتهما **وقوله**
واستدلال من الاثار وهي الاثار الطاهرة الصادرة من اهل العلم وسائر ارباب الصنائع فان

تستدلّ من آثارهم على أنّ عقولهم متفاوتة وأنّ أفكارهم وتدابير الفهم متباعدة **وقوله**
وشهادة من الأخبار أي من الأحاديث النبوية مثل قوله صلى الله عليه وسلم كلٌّ ميسّر لما خلق
وقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء هنّ ناقصات عقل ودين **قوله** والنظري تثبت
بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصيته ضرورية ويجوز ان تكون الكلية نظرية
وشخصية ضرورية اذا لم يوجد بعنوان الكلية فلا يلزم نظرية المحمول في ايضا فالاعتبار
هذا النظر من حيث انه نظر الحكمة من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق
الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاحكام هذه الملاعبة **وقوله** والنظر قد يثبت
بنظر مخصوص هذا اختيار للشق الثاني من ترديد الشبهة المذكور على ما اختاره امام
الحرمين **وقوله** انما تثبت الكلية بشخصية ضرورية المراد بالكلية ههنا هي قولنا كل
نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه القضية المخصوصة وهي
ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثباتها
تلك القضية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهي
لا يحتاج الى النظر وترتيب المقدمات اذا لم توجد هذه الشخصية بعنوان القضية
الكلية فلا يلزم الدور اصلا **وقوله** فلا يلزم نظرية المحمول في ايضا هذا قيد النفي
في **قوله** لم يوجد وليس بقيد المنفي يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع
الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا اي كما كان
اثبات المحمول للموضوع نظريا في الكلية كما عرفت واما اخذ الموضوع الشخصية من حيث
ذاته اي لم يوجد بعنوان موضوع الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية
بديهيا لا نظريا فلا يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعه
النظر وهو ترتيب امور معلومة للتأدي الى المجهول مثلا **وقوله** فالاعتبار اثبات
هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه لا حاجة لذكر هذا الكلام في دفع الدور لانه يكفي في دفع الدور
ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لرفع توقف الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية
جهتان متغايرتان احديهما موقوفة على الاخرى من غير عكس **وقوله** ولا خلل
فيه اي فلا يلزم توقف الشيء على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح
والمحشي رحمهما الله هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهذا هو النظر الذي جرى
من القضية الشخصية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الوصل القريب
الى القضية الكلية النظرية اي ملاحظة كون هذا المجموع مفيد العلم بل كونه صحيحا مقرونا بشرائطه
وانا كونه هذا المجموع مفيد العلم فهو بديهي ومع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية
الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيد العلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع

مفيدا للعلم فهو بديهي من حيث هي هي مع قطع النظر مع كونه مفيدا للحكم ولا يلزم الدور
ولا توقف الشيء على نفسه هذا تحقيق الحق في هذا المقام بعون الله الملك العلام **قوله**
من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال الى من غير احتياج الى السبب لان ما
باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا للاول التوجه لا يلائم تقرير
الشرح كما ستعرف ان شاء الله تعالى هذا كلامه **فقوله** لا يحتاج الى مطلق السبب
اي لا يحتاج الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحس ونحو العقل ونحو
ذلك وليس المراد انه لا يحتاج الى سبب اصلا لان العقل هو السبب في الاوليات
قطعا **وقوله** لا يلائم تقرير الشرح لان الشارح قد فسر الكسبي الثاني بما يعد بالمعنى الاعم
المتناول للاستدلالي وغيره من البديهيات فلو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر
تفسيرا للاول التوجه لزم ان يكون الضروري اعم من الاوليات وغيرها كيلا يكون
بين الكسبي والضروري عموم من وجه لزم التداخل بينهما مع ان المصنف رحمه الله قد
جعلهما امرين متغايرين هذا خلف **قوله** فهو ضروري كالعلم الى الجزء الظاهر من عبارة
المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الكسبي ما يحصل الاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار ويرد عليه ان الكسب يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت في العقل كالتجربيات والحدسيات
مثلا فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط لاول التوجه الضروري
يقابل الكسبي سواء الاستدلالي وغيره اذا ... فان هذا كلامه **فقوله** ان الضروري في مقابلة
الكسبي الى الجزء على هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق
[illegible] ان الشارح قد اعتمد **وقوله** متوقف على الالتفات المذكور والحق ان الالتفات
في المثال المذكور ونحوه غير مقدور ولذلك تصور الطرفين غير مقدور كما لا يخفى
الالتفات الى شيء هو تصور ذلك الشيء بخصوصه فالتوجه الى خصوصه فلو كان هذا التوجه
مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك
توجه آخر سابق على هذا التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم لو كان لنا ميلا
مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى شيء بخصوصه
مع ان الكلام فيه **قوله** فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر
الى الجزء والظاهر ان مقصود الشارح من قوله باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة
المذكورة في كلام المصنف رحمه الله فان البديهي معناه اللغوي ما يبادر الى الذهن باول
التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص
للبداهة ثم ان الحسيات والتجربيات ونحوها مندرجة في المعنى الاعم المقصود هنا

وان المقصود بالضروري هنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي مطلقا ومن الضروري
من وجه لكن كونه مقابلا للضروري او غيره في عبارة المصنف وتقدير الشارح ممنوع لـ
نعم لو قال المصنف رحمه الله وما يثبت بالبداهة نحو الضروري وما يثبت بالاستدلا
نحو الاكتسابي بلام الجنس في الضروري والاكتسابي لظاهر انحصار الضروري فيما
يثبت بالبداهة وانحصار الاكتسابي فيما يثبت بالاستدلال ح فيفهم ان الاكتسابي
مقابل للضروري كما ان ما يثبت بالبداهة صار مقابلا لما يثبت بالاستدلال لكن
المصنف رحمه الله ذكرهما بدون لام الجنس فلا يفهم الانحصار فلا يفهم المقابلة بينهما
بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكر الشارح **قوله** ويفسر بما لا يكون تحصيله
كله ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون
العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا
التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا يعلم ما هو ومتى حصلت وكيف يدرجها
الشارح في الكسبي القسيم له **وجوابه** ان الشارح حمل التعريف على نفي
دخل القدرة وذلك البعض حمله على الاستدلال القدرة ولكل وجهة هو موليها هذا كلامه
قوله كله ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل هنا هو ما
كان حاصلا بالفعل او يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيه ح في الحاصل افراده
المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا
فقوله تحصيله باضافة الى الضمير المجرور راجعا الى تحصيل الافراد المحققة والقدرة
للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة هنالك
الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام
العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى فان كان ممتنعا لنا لما ذهب
اليه الحكماء فلا يرد النقض لما يرد بالامور الواقعة وعلمه تعالى بكنهه ليس بواقع
بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تعالى **ممكنا** كما ذهب اليه
المتكلمون وهو الحق وان كان نظريا فقد صرح بقوله مما لا يكون تحصيله مقدورا
لانه اذا كان نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله
لا ما يكون تحصيله مقدورا واياما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب
تعالى **وقوله** لتوقفها على امور غير مقدورة لنا وان كان ضروريا فقد دخل
ے اوقيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح او يجوز ان يكون امرا مقدورا
لنا وان لم يطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ولكن الجواب عن هذا الاعتراض بان
يقال الحس كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا اي يرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا

بين المقسم والاقسام عموم من وجه لم يكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم
هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات
والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير ملك تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون ذكر هذا كلامه **فقوله** ثم قسمه الى الضروري يعني ان صاحب البداية
قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاكتسابي فكان الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي
قسما من الاكتسابي فيلزم التناقض وذلك لان كون الضروري قسيما للاكتسابي يلزم
التناقض يقتضي ان الضروري ليس اكتسابيا وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي ففي كونه
الاكتسابي اكتسابيا وغير اكتسابي تناقض جزما **وقوله** ثم قسم مطلق الاسباب
يعني ان مطلق الاسباب اعم من مطلق الاسباب المباشرة وصاحب البداية قد جعل الضروري
ههنا قسما من الحاصل بمطلق الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالا
نعم لو جعله قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسم الشيء
قسيما له لكنه لم يجعله كذلك فلم يتخيل التناقض ولك ان تقول ليت شعري كيف
لا يتخيل التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من جزئه مثالا
للضروري الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فيما سبق بان هذا المثال يتوقف
على الالتفات المفقود وتصور الطرفين المقدور ثم لا نزاع ان الضروري الحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسيم
الشيء قسما منه فظهر ان تخيل التناقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب البداية
الى جواب الشارح حتى يرتفع تخيل التناقض **وقوله** ولو سلم اي لو سلم ان المقسم
هو الاسباب المباشرة **وقوله** فيكون نظر العقل اعم من وجه الى آخره هذا
تفسير لما قبله اعني قوله فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى
ان القول بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير معقول عند المحققين **وقوله**
والمقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة
حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم
المتناول لجميع اسباب العلم **وقوله** فلا تناقض اصلا وذلك لان حاصل كلام
صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل
في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة اسباب وللاسباب
المباشرة ثلاثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه من السبب
المباشر ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو الضروري وهو الذي
يحصل في العبد من غير اختياره اذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تناقض في كلامه اصلا

ويرى الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسباب معلوم بعضها
اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط فيها اصلا فان
لها اسبابا بعضها مقدرة كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدرة لكون المرئي بحيث كيفما
لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية البعد ونحو ذلك لمن لاحظ هذه الاسباب
اجمالا وتفصيلا حكم حكما اجماليا بان للرؤية اسبابا غير مقدرة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت وقس على هذا سائر الاحساسات والله الموفق **قوله** وجوابه
ان الشارح الى اخره تعليما اختاره الشارح يقال ان ما لا دخل للقدرة في تحصيله فهو ضروري
وما له دخل في تحصيله فهو الكسبي على ما ذكر في ذلك البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة
في تحصيله فهو ضروري وما له دخل في تحصيله فهو الكسبي فعلى هذا ينبغي ان لا يكون
الاستدلالي والاكتسابي متساويين اذ قد بين في شرح المواقف ان ما سوى الاستدلاليات
من الضروريات يتوقف على امور غير مقدرة بخلاف الاستدلاليات فانا اذا اتينا بالنظر
نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تعالى العلم عقيبه وذلك النظر المقدور بطريق العادة
بلا توقف على شيء اخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالي كان
يتوقف على مقدمات ضرورية وتصورات ضرورية فلم تكن قدرتنا مستقلة فيه لانا
نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة تلك الامور لا في تحصيل العلم الاستدلالي
وانما تحصيله فهو بالحركة الفكرية المقدرة كما عرفت **قوله** وتدقيقك
في مقابلة الاستدلالي يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وكانما منشأ منه
هذا الكلام **قوله** يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي اي انما قال في
مقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ههنا في العلم
التصديقي فان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي والمشهور
هو ان الضروري يكون في مقابلة النظري ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر
سواء كان تصورا او تصديقا **قوله** فظهر انه لا تناقض وجه النظر انه جعل
الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه
الى الضروري والاستدلالي فكان تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وحاصل الدفع ان القسم
ما في الكسبي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري لم جعل الشارح
ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب الهداية جعل الكسبي مما ثبت
بالاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما بسبب حاصل على
نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب الثلاثة حتى
يكون الحاصل بنظر العقل من الثلاثة بسبب مباشرة تناقض ولو سلم فيجوز ان يكون

كما لا هو بخلاف المقصود اذ المقصود هنا كما يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا
قال بعض الافاضل المراد من الصحة التي بثبوته ويتقوى وتحققه
على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا قوله وكانه اراد بالعلم ما لا يشمل
كله كان هنا غير مرضية فتامل هذا الكلام يعني ان كلمة كان هنا غير واقعة موقعها فانها
تدل على عدم جزم الشارح بان المصنف رحمه الله اراد بالعلم ما لا يشمل الظن مع جزمه
بذلك بامثال ان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب التمييز لا يحتمل النقيض وانما المختار
عند اهل الكلام سوى الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا وقد مر ان العلم
هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف
ان العلم اي الادراك مطلق ليتناول الظنيات ايضا ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق
وذكر في موضع اخر بان العلم مطلق التصديق ليتناول ادراك المحكي بانه من علم الكلام
ايضا اذ عرفت ما اوردناه هنا ظهر لك ان كلمة كان هنا غير مرضية قوله
ما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم
الاستدراك هذا كلامه فقوله اشارة الى وجه التسمية ولعل هذا مبني على
ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل
به على الطريق وقوله لا كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور وقوله
والا يلزم الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا
جامعا ومانعا فلا احتياج الى ذكر قوله ما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم مما قبله
وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز بل يذكر لفائدة اخرى
كما في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة
جزو من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فلذا قوله ما يعلم به الصانع جاز ان يكون
جزوا من التعريف ذكر لبيان وجه التسمية لا للاحتراز ولذا قوله ما يعلم به والحق ان
هذا القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه ما سوى
الله تعالى بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع قوله فيقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فرد ليس بعالم بل من العالم
ولا ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل والا
لم يصح جمعه هذا كلامه فقوله وعلى كلها اي يطلق على كل الاجناس كما يطلق على
كل واحد منها فاذا اطلق على الكل تكون الالف واللام للاستغراق فقول المصنف رحمه الله بجميع
اجزائه اي هو بجميع افراده الداخلة فيه محدث وجاز ان تكون الالف واللام فيه
للعهد بناء على ان جنس ما سوى الله تعالى من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا

لان الضروري في كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسيما منه وانما جعل قسيما
من الحاصل من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس قسيما من الاكتسابي بل هو اعم
منه من وجه ولا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما منه ولا مناقضا اصلا **قوله** فيكون الضروري
بمعنى الحاصل بدون نظر وكانت حسية بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المقدرة كانت مندرجة في مطلق الضروري ولا شك ان الضروري
باعتبار كونه مقدورا حاصلا بما شرح الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري
قسيما من الاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما منه فيحتاج الى جواب الشارح
من ان القسيم للاكتسابي هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري بمعنى اخر
وقوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى دفعه بانه مما لم
يتعلق بعده سببا مستقلا عوض اندرجه في العقل مثل الحدس والتجربة
والوجدان هذا كلامه **فقوله** فيحتاج بالنصب عطف على قوله يرد يعني ان الالهام
ليس من اسباب العلم لم يرد به الاعتراض واذا لم يرد به الاعتراض على الحصر لم
يقع الاحتياج الى دفعه بانه مما لم يتعلق بعده الى الخ واعلم ان ما ذكره الشارح فيما بعد
من قوله ثم الظاهر الى قوله فلا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة
على ان الالهام من اسباب العلم الا انه مما لم يكن سببا يحصل به اقامة للحجة على الخلق وتصلح
للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا فالاولى في توجيه المتن والشرح ههنا ان
يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلاثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل به فهو مندرج
في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي ومثاله كالعلم الحاصل في نفس ام
موسى صلى الله عليه وسلم حين قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى في
نفسها من غير كسبها واختيارها **قال بعض الافاضل** انما قال
عند الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب مستقل
من اسباب العلم **قوله** الا ان تخصيص الصحة بالذكر لا وجه له قيل الصحة ههنا
بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق ... غير ان لم يعرفوا عشقي لمن
وخيانته اطلاق الظاهر وفيه استدراك وان الامر بخلاف المقصود وهذا كلامه
فقوله انه خلاف الظاهر لان المتبادر عند الاطلاق والصحة هو ما يقابل بمعنى
الفساد وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء
ايضا **وقوله** وفيه استدراك اي لو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر
الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة شيء ولا **وقوله**

الفرد المعهود وهو المراد من لفظ العالم ههنا وبطريق معلوم الكلي فانه معنى واحد من الكليات
فقول المصنف رحمه الله بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث **وقوله** لانه اسم للكل لا يقال
جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلا
يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا **قال الشارح** لانها ليست غير الذات
او لا انفكاك في العرف العام ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذه
الدار غيري زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها غيره من الانسان والمتاع وان كان له صفات
كثيرة كسواده او بياضه او رقصه لانها غير ذلك **وقوله** وصورها اي صورها الجسمية
والنوعية والشخصية فانهم كانوا يقولون في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية
وصورة شخصية وكلها قديمة في الافلاك **وقوله** لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية
العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل على بقاء صورة
الاسطقسات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واورد
النوع الاضافي في هذا الكلام **فقوله** قديمة بالجنس يعني ان متفق عندهم هو كونها
قديمة بالجنس واما كونها قديمة بالنوع فغير متفق بالنوع فغير متفق عندهم لانهم كانوا
يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب الحركة ذلك القدر حتى يحدث الحرارة في الهواء المجاور
لفلك القمر لينقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع
ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم **وقوله** ولكنه
يشكل ببقاء صورة الاسطقسات يعني انهم كانوا يدعون التيقن في بقاء صورة العناصر
الاربعة قديمة في امزجة الحيوانات والنباتات المتعاقب كان كل واحد من تلك الصور
الاربعة قديمة بالنوع في امزجة هذه المواليد الثلاثة **وقوله** فكان الشارح مال الى هذا
اي الى كون صور العناصر ثابتة في امزجة المواليد الثلاثة القديمة فلذا قال انها قديمة
بالنوع ولم يقل بالجنس **وقوله** واورد النوع الاضافي اي بنى الشارح كلامه على ما هو المشهور
واراد بالنوع النوع الاضافي بينا لك النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى
ما هو الاعم منه فقوله لكن بالنوع اي لكن بالجنس الذي هو النوع الاضافي وذلك ان تقول
ان الشارح اراد بالصورة ههنا الصورة الجسمية لا النوعية فقوله وصورها اي صورها
الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما هو لا العناصر
فلها اي قديمة بالشخص عندهم **قال الشارح** لكن بمعنى الاحتياج الى الغير وهم
كانوا يسمون ذلك حدوثا ذاتيا **وقوله** لا بمعنى سبق العدم عليه اي على وجوده
سبقا زمانيا وكانوا يسمونه حدوثا زمانيا **وقوله** تفريعه جملة من اقسام العالم
اي اما قررنا كله ما بالممكن بسبب هذه التربية فلا عيان لا يشارك الواجب

شل

تعالى بذاته عما سواه في تقديمه **وقوله** كالسرير يعني ان السرير مثلا لا يصدق عليه انه متحيز
بنفسه وان تحيزه غير تابع لتحيز كل شيء آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض
وقوله والمشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما ليس
بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقولوا ان السرير عبارة عن جواهر مخصوصة
متألفة تأليفا مخصوصا بحيث يحصل العرض عليها هيئة مخصوصة وهي صورة السرير
ولا شك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان بهذا التأليف المخصوص ليس جزءا
لها وانما هو شرط لحصول الوحدة عليها فحينئذ صار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته
مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا لوحدته حتى يعرض له اعراض مخصوصة
كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال العارضية فلا نقض بالسرير كما توهم
واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فليس بواحد حقيقة والكلام فيما هو واحد
حقيقة ولا يرد النقض به ايضا على ان القول بهذا المجموع متحيز بنفسه مجموع اذ هو تابع في تحيزه
تحيز شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي هو جزء من هذا المجموع فلا اشكال اصلا
هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به ليس شيئا اذ
يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت الشيء في نفسه عين امكان ثبوته
لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف هذا كلامه **قوله** اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان بداهة الشيء البسيط متقدمة
على بداهة المركب وكذلك ابدال بداهة البسيطة منعقدة على امكان بداهة المركبة فكيف
يتحد الثبوتان واجيب عنه بحمل كلام الشارح رحمه الله على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين
في الاشارة الحسية ذكر في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كاللون مع الملون فان الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست
واحدة لان كل واحد منهما ينفك عن الآخر بالانتقال عن مكان الى مكان فحينئذ يتعدد في
الاشارة ايضا **قال الشارح** معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل
تقومه **فان قيل** ان الصورة عندهم جوهر مع كونها حالة في الهيولى
ومع ذلك كلها غنية **قلنا** نعم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ الهيولى ليست علة
للصورة في وجودها وانما هي علة لتشخصها والاحتياج في التشخص ليس احتياجا
ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا وقال بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بشيء
آخر مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي ان يفسر باختصاصه بالشيء الى المحل تعدد مه ولا يجتمع المعنيان
في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به لا اجزاء

لا منافاة بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء قايما بذاته اي مستغنيا عن محل تقوم به وقايما
بغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القايمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى
المذكور **قوله** اعنى الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
هذا كلامه يعني ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض
ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل الطول هو اطول الامتدادين والعرض
اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما على زوايا قايمة **قوله**
لتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة رد بان التقاطع يتحقق بارقبة بان يتالف اثنان
بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع هذا كلامه وهو ماخوذ من شرح المواقف وللتقسيم
الجزء الاول ا والجزء الثاني ب والجزء الثالث د والجزء الرابع د ولنضع ا
في موضع ثم ب بجنب ا ثم د تحت ب ثم د فوق ب فهنا ثلاثة ابعاد متقاطعة
على زوايا قايمة البعد الاول مجموع ا ب والبعد الثاني مجموع د ب فكل بعد
مركب من جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على زوايا قايمة **قوله** لا راجعا الى الاصطلاح وان كان راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع
في المواقف هذا كلامه **فقوله** وان كان راجعا الى اللفظ الى اخره يعني ان ما قاله الشارح
هنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع
الى اللغة والحق ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة نزاع لما قلنا فعلى شرح المواقف واما النزاع
فيما بين المعتزلة في اقل ما تركب منه الجسم هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلاثة بعد اتفاقهم
في ان معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى
الذي هو وضع لفظ الجسم بازايه هل يكفي فيه التركيب من ثلاثة اجزاء ام لا قال الشارح
والكلام في الجسم الذي هو الذي اسم لا صفة ذكر في الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشيء
اي عظم والاعظم الاجسم **قوله** ولا توضأ اي يطابق للواقع واما فللعقل ان يفرض كل شيء
هذا كلامه اعلم ان القسمة الوهمية ان تكون متعلقة بشيء ذي وضع له صورة في الخيال
وله امتداد ما في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بانه يتميز طرف عن طرف اخر من ذلك
الشيء واما القسمة العقلية فقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي كجزئي لا طرفان
في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشيء متصور لشيء متصور بحيث يحكم العقل بامتياز
طرف عن طرف اخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما امتداد له اصلا فلا يمكن
العقل ولا للتوهم ان يفرض فيه شيئا غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير
المطابق فلا عبرة به **قوله** عن ورود المنع وان امكن رفعه بان المقصود حصر ما
ثبت وجوده لا ابقاء احتمال جزء لا يدرك الدليل على حدوثه بنا في غرض المصنف

رحمه الله وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين بمحل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوث جميع اجزائه المعلومة وعدم حدوث المتخيل لا ينافي فيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس ذهب اليها فلذا لم يلتفت اليه هذا كلامه **فقوله** وان امكن رفعه لا اخص وحل المقام هو ان يقال ان المصنف رحمه الله قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجواهر لتوهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد فيرد على بعض الحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفع هذا المنع بان المقصود حصر ما ثبت وجوده **وقوله** واحتمال جزء وهذا مبتدأ وقوله لا يدرك الدليل في محل الجر على انه صفة جزء وقوله ينافي غرض المصنف رحمه الله خبر المبتدأ وهما بحث وهو انه ليس في العالم جزء لا يدرك الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو عن الحركة والسكون وكل واحد من السكون حادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجيء هذا الدليل في الشرح ان شاء الله تعالى **فان قيل** ليس المراد من الجزء والجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجوهر هاهنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل لا يدرك على حدوث الجوهر المجرد **قلنا** فعلى هذا يلزم استدراك قوله لا يقال مع جوابه الى الجزء وذلك لان السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه الى الجزء مذكور في الشرح في قوله وهاهنا ابحاث الاول الى الجزء فلا حاجة الى اعادته هاهنا **وقوله** لم يلتفت اليه اي الى ما هو المركب من المجردات وانما التفت الى كل العقول والنفوس المجردة **قال** الشارح لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطه نقطة بحيث تكون الخطوط الخارجة منها الى جميع جوانبها على التساوي **قوله** خط بالفعل اي مستقيم لان الملزوم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية هذا كلامه **فقوله** لان اللازم يعني ان اللازم من تماس الجزئين من الكرة للسطح الحقيقي وجود الخط المستقيم في الكرة حينئذ لم يكن ما فرضناه كرة حقيقية هذا خلف **وقوله** ينافي الكرة الحقيقية اي على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الحسيات الستين واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية **قوله** وذلك لانا نتصور في التساهي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعلمها العشرة منها ولذا اطلقت علم تعالى الكثير من تعلقات قدرته هذا كلامه **واجيب** عن هذا الاعتراض بان قولنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما نتصور في التناهي لا يكون الا في الوحدات

المعقمة ملاقض لمراتب الاعداد اصلاً ولا متعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان
متعلقات علمه تعالى وان لم تكن موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة
في نفس الامر متصوفة بها علمه تعالى في نفس الامر ولا شك ان جميع التعلقات
العلمية اكثر من الجملة التي اعتبرت بدون العشرة من تلك الجميع هذا ولك ان تقول
في توجيه كلام الشارح هنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما تتصور ظهورها في المتناهي واما في
غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلاً اذا كانت غير متناهية الاجزاء
كان عظمها ومقدارها غير متناه ايضا فحينئذ لا يظهر الفرق بينها وبين الجبل بحسب الظاهر
لان كل واحد منهما غير متناهي المقدار حينئذ لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار
المقدار في الصغر والعظم ظاهر مكشوف **قوله** الثاني حاصله هذا الوجه ان كل ممكن
مقدور الله تعالى فلما ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فيحصل كل مفترق واحد
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه من اخرى لزم قدرته تعالى عليه وقد حصل جميع الافتراقات
الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير
لا يرد الاعتراض للشارح حاصله هذا الكلام **فقوله** فيحصل كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
سلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا يتم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح بقوله والافتراق
يمكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل فلم يكن ما فرضناه مفترقا فاسلم ان ما فرضناه مفترقا
واحدا لم يكن مفترقا واحدا حقيقة لكن بطلانه ممنوع اذ المفروض هو ان كل جسم قابل
للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون كل مفترق من الجسم قابلا للانقسامات بالفعل الى
غير النهاية فلم يوجد هناك مفترقا واحدا اصلا نعم يوجد المفترق الواحد في فرضك
لكن لا اعتبار لفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل كما تامين
وراء التسع هنا **وقوله** وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض الشارح قلنا بل يرد كما عرفت
انفا **قوله** عن ثبوت النقطة **فان قلت** بالفعل لانه نهاية الخط
والخط بالفعل في الكرة فلا نقطة **قلت** تلك القضية مهملة لا كلية
فان نهاية احد سطحي الجسم الحرولي نقطة بلا خط وكذا المركز هذا كلامه **قوله**
ولا خط بالفعل في الكرة لان محيطها سطح واحد كري ليس فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضا
وقوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية
فلم لا يجوز ان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصولها انما هو بين الشيء
المذكور بين السطح الحقيقي **فان قيل** تم استوها بجوهرها ضروري فلا يصح
انكاره **قلنا** الضرورة ممنوعة بل المسلم ان احدها الناس للاحر بشي غير منقسم وانما
ان هذا الشيء جوهر فهو ممنوع **وقوله** فان نهاية احد سطحي الجسم الحرولي له سطحان

محيطان به احدهما في جانب رأسه وآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به ينتهي
الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب رأس الابرة مثلا فان السطح
المحيط بجانب رأس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذا المركز يعني ان
مركز العالم ونحوه من المراكز وغيرها كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال
ذلك كلها امور موهومة لا محققة في الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس
الامر نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر **قال الشريف**
رحمه الله في شرح المواقف ان امثال هذه الامور وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور
موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست
من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذي الرأسين بل ينكشف بهذه
الامور احكام الافلاك والارض وما بينهما من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير
الواقف عليها في عظم مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه **فان قلت**
اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون لها التماس بين الكرة الحقيقية والسطح
الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود **قلنا** ممنوع لم لا يجوز ان يكون
للامر الوهمي شرطا لالتماس الموجود للموجود كما ان الامور العدمية قد تكون شرطا للامور
الوجودية على ما هو المشهور **قال** الشارح رحمه الله لان حلولها في المحل
ليس حلول السريان **قيل** اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته اصطلحوا
على تسميته حلول السريان كحلول الالوان في الجسم المتحيز وان لم يكن حاصلا فيه بكليته
بل لو كان حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة في الخط **وقوله**
وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة
بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الجسم المعين يكاد يتخلل
حال التكاثف من غير انفصال شيء منه اصلا **وقوله** وينفي حشر الاجساد لانه في
الآخرة منافية استمرار الاولى هذا الكلام يعني ان الحشر انما يكون في الدار الآخرة منافية
استمرار الدنيا وبقائها ابدا وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة
لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة
فهي باقية لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت الهيولى باقية
ابدا لا يتصور فيها الحشر وهو ظاهر وان كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها
لان اعادة المعدوم بعينه لا تجوز عندهم وفي اثبات الحشر خلاص عن هذه الظلمة
الدلوك اذ الحشر حينئذ هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال الانسان
مثلا مركب من العناصر الاربعة كالمتناكحين في جميع الجواهر المولدة لانا نقول

الباقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا مأخوذ من شرح المواقف **وقوله** الا الكون لا الحد
الكون هو الحصول في الحيز وانواعه اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا و هذا والثاني ان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والاول وهو ان
يعتبر حصوله في الجواهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الحيز جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع **وقوله** والعفوصة
والقبض والفرق بينهما ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره
فقط فعلى هذا انما يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف **وقوله** والتفاهة قيل هي طعم
مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف وقال التفاهة الطعم كما في الاجسام البسيطة
وتسمى هذه تفاهة حقيقية **وقوله** والظاهر ان ما عدى الاكوان لا الحد ذكر في شرح
التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى التركيب جوهر
واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب راي الشارح او مذهب بعض منهم فلا يمنع
لا نزاع ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى التركيب جوهر واحد عندنا لانه تعالى قادر
على ان يخلقها في الجواهر الفردة لكن ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح من ان الظاهر بحسب
الاستقراء ان ما عدى الاكوان لا يعرض الا للاجسام ويؤيد ما ذكره في شرح المواقف
من انه تعالى لا يتصف سبحانه بشيء من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي **قوله** واما الاعراض فبعضها الى الحد وكذا ان
تستدل به ... من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال ... باقية يعني ان مطلق
الاعراض لنا مسلك خاص غير باقية **فقوله** لنا مسلك خاص للاشعري
يعني ان عدم بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا بين الجمهور
فلنا ان نستدل به **قوله** يكون بالضرورة اذ القصد ايجاد الموجود ممتنع
بداهة **واعترض** الجواب الى ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد المتقدم
الايجاد على الوجود فانه بحسب الذات لا الزمان فيتحقق مقارنته للوجود زمانا
والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود وبهذا الكلام وصاحب هذا الاعتراض هو
الامدي رحمه الله على ما ذكره في شرح المواقف **فان قلت** اذا كان
وجود المقصود بالقصد الكامل الى العالم ينفك وجوده عن ذات هذا القاصد الكامل
فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فانا كل واحد من القصد والمقصود لا ينفك عن
ذات القاصد اصلا **قلنا** مجموع ممنوع وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد

الصورة الانسانية في زيد مثلاً جزء من جسمه عندهم ولذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم
لكن لا يمكن اعادتها عندهم ولا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانما هي جائزة كما عرفت
وقوله المبني عليه دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية
المتداولة غير مبتنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه هذا الكلام
فقوله ادلة دوامها مبتدأ وقوله غير مبتنية خبره وقوله يبتني عليه
اي يبتني الدليل على اصل هندسي يبتني على توقف دليله عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا
هنا وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول هندسية سهوا وهو طريف وقع حق
قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
كلاهما مبنيان على الاصول الفلسفية وذلك كما هو المشهور لا على اصول هندسية كما زعم هذا
ولو قلت ان قوله المبني عليه بالخرصة لكونه طلبات الفلاسفة لكن توجيه صحيحا
بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن قد يترك الظاهر لتصحيح المعنى فان قلت
لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا
بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قاله
ذيمقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلمة الخصم قال الشارح رحمه الله فان ذلك
انما هو في بعض الاعراض وسائر الاعراض النسبية عند من قال بوجودها وهي متى والوضع
والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل فان هذه الاعراض امور موجودة عند الحكماء
متوقفة لعلتها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف فانه لا يتوقف تعقلها على تعقل
المحل كما قالوا قوله قيل هو من تمام التعريف وقيل لا اما الحوجه بكلمة ما اذ
عبارة عن الممكن وقيل بمن حادث واما انه عرض فلا يصح اخراجها هذا الكلام
فقوله اذ هي عبارة عن الممكن الى آخره الحق ان صفاته تعالى امور ممكنة في نفس الامر
وان قوله وكل ممكن حادث ان كل ممكن سوى الله تعالى من حادث والصواب
ان يترك اذ هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام هنا في بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه كما عرفت وقوله واما لانه عرض الى آخره فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله
ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لا كلية لخروج علمه تعالى عنه قال
الشارح رحمه الله كالالوان قال بعض القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في
الثلج فان اجزاء جمدية صغار شفافة خالطت الهواء وينفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك
بياضا مع انه لا بياض هناك وربما عرف بجوهر الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض
هما الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى قال بعضهم الاصل في
خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان مبسطة ويحصل

بالذات **قلنا** لا محذور في ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان في جدار واحد
مشترك بينهما مع ان كل واحد من البيتين ممتاز عن الآخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار
وقوله عند تجدد الالوان ذهب الاشعري ومن تابعه من محققي الاشاعرة الى ان
الالوان وسائر الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا ان السكون كون باق
غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فالاشكال على قول الاشعري ومن تابعه فان الالوان
متجددة عندهم واما القول بعدم ان فيه اشكال اذ ليس عندهم الوان متجددة فلا يتصور
هناك كون مسبوق بآن او ثالث اللهم الا ان يفرض بدل الالوان المتجددة في سنا بناء على
سائر الآيات المتجددة بالفعل عندهم **قوله** هو جائز الزوال **فان قلت**
جائز لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يكون سكون مستمر **قلت** جائز يستلزم
سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود هذا كلامه **فقوله**
جائز يستلزم سبق العدم هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم
امكان سبق العدم **فقوله** لان القدم ينافي العدم قضية مسلمة لكن لا يتم به المقصود
فان القدم التي لا ينافي امكان عدمه بل ينافي وقوع عدمه فحينئذ جاز ان يكون وجود
السكون امرا لا يتناهى مع كونه جائز الزوال نظرا الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله
لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه ان اراد به الجسم فهو قابل الحركة بالفعل
وانها حاصلة فيه بالفعل ممنوع اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة
بالفعل اصلا وان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا
يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يستند عدمه
اصلا فحينئذ لا يتم المقصود الذي هو اثبات حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال قولهم كل
سكون فهو جائز الزوال الممكن الزوال بحيث لم يترتب عليه امتناع ما اصلا وهذا الاشكال هو المبني
بالامكان الوقوعي على ما هو المشهور **وقوله** وكل جسم هو قابل للحركة بالضرورة على ما
اي ما يشاهد من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق المشاهدة
لان ما نشاهد من الاجسام هي الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد وكل واحد
قابل الحركة بالفعل واما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى في الحركات
الارضية الا عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا فما ذكره المصنف رحمه الله
من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما يشاهد من العالم وهو جميع اجزائه محدث
وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع تعالى اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم الشاهد لنا
لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما نرى فلا بد له
من صانع واجب الوجود فتامل **قوله** لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال المجرد يشارك

فلا نسلم ان يكون موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا **قوله** والمستند الى الموجب القديم
قديم اي مستمر **فان قلت** يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم
قدمه **قلت** بطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد ان يقال يجوز
ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
يزول المستند لزوال شرطه الذي هو علة القديم هذه الملازمة **قوله** اي مستمرا دائما
تنبيه لان الكلام في القدم بيانى العدم واذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده ازلا
وقوله نعم يرد ان يقال الى آخره وفيه نظر لانا ننقل الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط
العدمي الازلي زواله فاما ان يكون ذلك السبب عدميا او وجوديا فاذا كان ننقل الكلام الى
سبب زواله والشرط زواله وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده
وهلم جرا فيلزم التسلسل في المقدمات والتسلسل في العدميات ليس بمحال **قلنا**
التسلسل في العدميات والتسلسل في الوجوديات لكنه حينئذ يكون بالعقل سلسلة مطابقة
لما في نفس الامر من المقدمات وهذا ايضا محال على ان زوال عدم التي انما هو حصول وجوده
فالتسلسل في زوال العدميات فيستلزم التسلسل في حصول الموجودات وهذا التسلسل
محال بلا نزاع **قوله** فان كان مسبوقا الى آخره لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فحركة والا فالسكون لم يرد سؤال ان الحدوث هذه الملازمة **فقوله** والا فسكون اي ان لم يكن
السكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في حيز فيكون حينئذ كان للسكون قسمان احدهما هو الكون
المسبوق بكون آخر في حيز اول والثاني هو الكون في الحيز في آن الحدوث اي هو حصول الجوهر
في الحيز في اول زمان حدوثه لكن المشهور منها انهم كانوا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية
بكون آخر في حيز اول قال ابو الهذيل الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن
وقوله لم يرد السؤال ان الحدوث المراد سؤال ان الحدوث من قول الشارح رحمه الله **فان قيل**
يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر الى آخره **قوله** الحركة كونان الى آخره يرد عليه ان ما حدث
في مكان واستقر الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة
والسكون جميعا لانهما نزاله بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثالث والسكون كون
ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند حدوث الاكوان بحيث الاثبات واما القول بنفيها ففيه
ايضا اشكال هذه الملازمة **قوله** يرد عليه الى آخره لا يرد عليه هذا الاعتراض وان مورد
الشارح رحمه الله هو توجيه فهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد اي ليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض
الذي ذكرتم بل المراد منهما هو ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق بكون في آخر
حيز الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر **وقوله** ثلاثة ازمان

بالذات

الباري تعالى في التجرد فيمتاز بقيد آخر فيلزم أنه تركيب لبس لشيء إذ الاشتراك في العوارض
سيما السلبية لا يستلزم أنه تركيب على أنه يجوز أن يمتاز بشيء عدمي كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب هذا كلامه **فقوله** الاستة الحق ليس لشي **وقوله**
سيما السلبية أي لا سيما العوارض السلبية فإن الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعني أن
الاشتراك ههنا في أمر سلبي وهو أن لا يكون متحيزا ولا حالا في حال التحيز والاشتراك
في هذا الأمر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لأنه تعالى ممتاز بذاته عن سائر الذوات
ولا اشكال في الأمور العرضية لا ينافي وجوده الذاتي فلا اشكال أصلا **وقوله**
فلا يلزم التركيب فيه بحث إذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج إلى ذلك التعين العدمي
والباري جل وعلا منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمي يلزم احتياجه تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وذلك لأن التعين هو ما به يمتنع الماهية عن وقوع الشركة فيها وهو إما
أن يكون وجوديا كما ذهب إليه الحكماء فلو امتاز بتعين عدمي وأن يكون وجوديا عدميا كما ذهب
إليه المتكلمون وأياما كان فهوية من تلك الماهية يحتاج إلى التعين مخصوص يميزها عن أعدادها
لكن هذا ممتنع في حقه تعالى **قوله** لا أدلة وجود الموجودات غير متناهية كما أن أدلة نفيها
كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وأنه سفسطة ويجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا
يستلزم انتفاء اللازم على أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يفيد وعدم هذه
الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بأنه لا دليل عليه هذا كلامه **فقوله** ما لا دليل عليه
يجب نفيه إما أنه لا دليل عليه فذلك يثبت بنقل أدلة وجود المجردات وبيان فسادها
مع عدم وجدان دليل سواها وأما ما لا دليل عليه يجب نفيه فإنه لو لم يجب نفيه لانتفت
الضروريات لجواز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فإذا جوزنا ثبوت ما لا
دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لأنه من قبيل ما لا دليل على وجوده
لكن القول بجوازه سفسطة **وقوله** وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ألا ترى أن وجود
العالم ملزوم بوجود الصانع تعالى قطعا لكن لو لم يوجد الصانع أصلا لم يدل ذلك على عدم
الصانع تعالى عن عدم الدليل في نفس الأمر فممنوع لم لا يجوز أن يكون هناك لم يطلع علينا أحد
وقوله معلوم بالبداهة لا بأنه لا دليل عليه وذلك لو توقف العلم بعدم الجبل الشاهق
بحضرتنا على المقدمة القائلة بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم أن يكون العلم بعدم الجبل
نظريا لا ضروريا هذا خلف **قوله** حدوث الأعراض أي حدوث سائر الأعراض بحدوث
البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث الأجسام مدلول وهو حدوث سائر
الأعراض كالأشكال والتقادير والألوان والأصوات وغيرها **فإن قيل** نعم ما

ذلك

ذكرتم يلزم بسد برئ قول الشارح وأما الاعراض الى قوله وأما الاعيان اذ يكفي ان يقال
ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله أما الاعراض
الى اخره **قلنا** انما ذكره اشارة الى دليل اقصر من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله
وأما الاعيان الى اخره وحاصل هذا الدليل الاقصر هو ان بعض الاعراض حادث ويعلم حدوثها
بالمشاهدة وأما بالدليل فلا بد لها من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث
قوله ولا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فاخذ من ذلك بتلك الحيثية حكمه وذلك يوجد في ضمن الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا
حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق في المتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما
ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يقال ان تناهي الجزئيات
بناء على برهان التطبيق هذا كلامه **فقوله** فيأخذ ايضا حكمها اي فيأخذ ايضا حكمها
اي فيأخذ المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما يوجد حكم جزئي له بداية فالمطلق
هنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين المختلفين معا ولا
استحالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات التي لا تتناهى فاما ان يكون هو ان الزمان
الماضي كان بحيث لا تخلوا عن جزئي من تلك الجزئيات التي لا تتناهى واما ان يكون مجموعها
موجودا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك محال بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء
وقوله ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما سيوجد
غير متناه لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل
واما جميع ما وجد من جزئيات الحركات فهو قد كان غير متناه بالفعل فلا ينتقض بالنقض
بنعيم الجنان **قلنا** ما ذكرتم من الفرق بين ما تناهى بالفعل وعدم
التناهي بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ المقصود به هو ان
مطلق نعيم الجنان كما يوجد حكم كل جزئي له نهاية باعتبار فنائه وانقطاعه بغاية لذلك
يأخذ حكم كل الجزئيات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان من الازمنة
الابدية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فحوا ابكم جوابا **وقوله** والاصوب
ان يجاب الى اخره ويمكن ان يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق
الا في ضمن الجزئي ولا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق
والا يلزم اجزاء برهان التطبيق حينئذ على هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال اصلا فافهم
قوله سلعة الحيز حقه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر
هذا كلامه **فقوله** لان الكلام في الاجسام حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام الى
اخره **وقوله** والا فهو ما يشغله الجسم الى اخره وهو وان لم يكن الكلام في الاجسام

ملا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الجزء غير متناول لما يشغله الجسم او الجوهر الفرد ايضا انما خص
الجسم بالذكر اذ لا خلاف في وجوده بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت **قال**
الشارح ضرورة ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح والاولى ان يقول ضرورة امتناع ترجيح وجود الحادث
على عدمه من غير ترجيح وجود الحادث على عدمه من غير ترجيح لان هذا المذكور هو ما اختاره اهل السنة
في البينة على المقدمة المقابلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه القضية بديهية عندهم وحينئذ
ذلك الشارح سلوك الطريق الامكان دون الحدوث في بيان تلك المقدمة كما هو ما اختاره مشايخ
المعتزلة فانهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون ان كل محدث ممكن وكل ممكن لا
بد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث **قوله** لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم **قلت** هذا الاعتراض لما انه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز
المباين لم لا يجوز ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي يثبت وجوده وحدوثه
فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات كما لا يساعده
كلام الشارح هذا الاية **فقوله** في الجائز المباين هذا اشارة الى جواب اخر اي كلامنا
في الجائز الذي لم يكن محدثا بالذات تعالى وتقدس فلا يرد السؤال الجائز المفارق اذ الكلام
في الجائز المباين **وقوله** لم لا يجوز ان يقال الى اخره فقد اجاب الشارح الى هذا
الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده مبدأ له لانه حينئذ كان ممكنا
فيحتاج الى مبدأ اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة نعم لم يلزم التسلسل في الامور
الحادثة ولهذا الاعتراض السيد الشريف قدس الله سره في شرح المواقف على طريق المتكلمين
وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكر تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار
الامكان وحده والاستدلال به **وقوله** وحمل المحدث على المحدث بالذات الى اخره
اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان يقال ان المحدث لو كان جائز الوجود لم يصح ان يكون
محدثا لذلك العالم لان المراد بالمحدث هنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات
لا يكون محتاجا الى الغير حاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده
كلام الشارح فان المراد بالمحدث في كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلهذا قال
لو كان جائز الوجود مع ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدأ **قوله**
ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأيه والشيء لا يدل على نفسه ولا يكون مبدأ ومدلولا
اذ لا يكون حينئذ من العالم ويلزم التناقض هذا الاية **فقوله** او لا يكون حينئذ
من العالم فيلزم التناقض وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم هذا خلف
فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما الى اخره اشارة الى دليل

الحدوث الى على كونه جائز الوجود وقد عرفت انه انما كان الجواب لسؤال مقدر اورده
المولى المحشي انما نقول لكن يرد ان يقال للاحسن ان يقال **قوله** وتقريب من جهة ان يقال
للاحسن الاول طريقة الحدوث كما ان الثاني طريقة وجه التقريب ظاهر هذا كلامه والطريقة الثانية
اولى من الطريقة الاولى لان في الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالاخرة الى اعتبار الطريقة
الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف انتهى **قوله** من غير افتقار الى ابطال الدور ابطال
التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فانه تمسك باحداث لو بطلانه افتقر الى ابطاله كلامه ثم
ان الافتقار غير لازم وقوله ابطال الدور ليس افتقارا اليه من ان توجد بطلانه كمقدمة للدليل
الدال على وجود الصانع تعالى ولم يوجد وهي قوله والتمسك باحداث لم يبطلانه افتقار
الى بطلانه من ان الافتقار اخذه لم ابطال الدور سبب باعث على التمسك بذلك التطويل
فلهذا جعل التمسك غير الافتقار تسامحا وكانه عينه ومع هذا كان الدليل موقوفا الى اثبات
الصانع تعالى من غير افتقار الى ان يجعل بطلان الدور مقدمة من مقدمات اثبات الصانع
ويمكن ان يقرر الدليل المذكور في الشرح بتقرير لا يفتقر الى التمسك باحد ادلة ابطال
الدور اصلا فيقال ان مبدأ الممكنات باسرها بحيث لا يخرج منه ممكن اصلا سواء كانت متناهية
او غير متناهية او لم تكن لا يجوز ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن
مبدأ الممكنات اذ لو كان مبدأ الممكنات باسرها يلزم ان يكون مبدأ لنفسه هذا خلف
فتعين ان يكون مبدأ الممكنات هو الواجب وهو المطلوب وظاهر ان هذا الدليل يتم من
غير افتقار الى ابطال الدور فليتأمل والله الموفق **قوله** وليس كذلك الى اخره اذ لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيتم بمقدمات
اخر وهو ان يكون تلك الخارج ابدا وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا او دخوله بما فرضناه خارجا فظهر ان الامر بالعكس الاعتبار وما
واعلم انه يمكن ان يستدرك بهذا الدليل على ابطال الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين يمكن
فعليته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وعلة للبعض فيقطع التوقف هناك فلا دور
هذا كلامه **قوله** والا يلزم الواجب معلولا الى اخره يعني ان ذلك البعض الذي كان معلوله
الخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب تعالى معلولا لان
السلسلة المثبتة التي لم يتقطع علة بعد والثاني كون ما فرضناه خارجا عين خارج ما
فرضنا علة السلسلة خارجة وقد لزم هنا كما ترى **قوله** ان لا يلزم المحالين المذكورين
بل اللازم هو محال اخر غيرهما على ما ذكره في شرح المواقف وذلك المحال هو توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي هو واحد بالشخص معلول فرض
ان يكون معلولا للخارج الذي هو الواجب تعالى كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله

ويمكن اجرا برهان التطبيق في النفوس الناطقة وان لم يعتبر هناك ترتيب بانا نأتي عين ا
فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة جملتين احديهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع نفس زيد
ثم نطبق الجملتين فان كان بازا كل شخص واحد من الجملة الزائدة شخص واحد من الجملة الناقصة
كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في عدد الاشخاص وهذا خلف فتأمل فان هذا
تطبيق يقبله العقل السليم فاستمع من السميع العليم **قوله** فبادخل تحت الوجود
اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل الحركات الفلكية هذا كلامه ولا يخفى عليك ان برهان
التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكما فان الحركة بمعنى التوسط عندهم وهي
الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري في الحركة
بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امر موهوم لا وجود لها في نفس
الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق واما على اصل
المتكلمين فالتطبيق جار في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة
الماضية **قلنا** اذ نفرض جملتين احديهما هي مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم
الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين فان كان بازا كل واحد
من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية هي الناقصة مساوية للجملة الاولى
التي هي الزائدة في عدد الاكوان هذا خلف واما ما في هذا البرهان فيعلم مما ذكر في الشرح
وهو قوله وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يقابله فيكون متناهيا بالضرورة **قوله**
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا
ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا حجر ايضا لان كل ما يدخل
تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى نهاية فيكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان لكن
هذا يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت
علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل هذا الكلام
فقوله يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الماخوذ واما **الجواب** عن هذا
الاشكال بان علمه تعالى واحد والكثرة في تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس
الامر والتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور ومدفوع بان تعلقات
علمه تعالى وان لم تكن داخلة تحت الوجود لكنها داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها برهان
التطبيق فيظهر امتناع التسلسل كما يجري برهان التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه
امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لم لا يجوز ان
يكون لعلمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط وكانت له متعلقات
متناهية فقط فحينئذ لا يرد الاشكال ايضا **قوله** فان الاولى الغير الثانية لان

من جانب التسلسل اذ المفروض ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة بل كان وسطا لها فيكون معلولا لما قبله

كما كان معلولا للواجب تعالى فيلزم التوارد وتعلقا هذا خلف **قوله** وقطع كان الاستدلال

بالعكس ويثبت زائده بالقاء في قوله فقطع السلسلة **قال** الشارح رحمه الله تعالى ولا

يتوقف الى الاخر هذا اعتراض مشهور بان يقال لم لا يجوز ان ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية

علة لمجموع السلسلة لجواز ان العلة هي السلسلة الصغرى التي هي ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية

والمعلول هو السلسلة الكبرى المأخوذة مع اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول زائدا على العلة

بواحد فقط والعلة نقص من المعلول بواحد فقط وذلك الواحد هو المعلول الاخير **فان**

قيل ماذا علة ما قبل المعلول الاخير **قلنا** علة ما قبل معلوله الاخير الذي هو

الجزء الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة ما قبل المعلول

الاخير وهلم جرا الى غير النهاية فتعالى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون

الشيء علة لنفسه ولا لعلله بل كل سلسلة صغرى علة لما فوقها بواحد فقط وهكذا الى غير

النهاية فالتعويل في ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق **قوله** ومن مشهور الادلة

برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط من ان لا يكون مجتمعة

وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة فبه يبطل عدم تناهي

النفوس الناطقة المفارقة ابدا الاتصالية بحسب امتدادها الى الازمنة حدوثها وما ذكره بعض

الافاضل من انها قد تحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر وتحديدها حادث منها

في ازمنة مترتبة فلا تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان **وجوابه** ان هذا انما يدفع

تطبيق العدد بالعدد ونحوه لا نريد بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو حكما اذ كل جملة تحدث

في زمان واحد متناهية تنتهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفس هنا كالاحد

قوله وهي لا تكون الا مجتمعة وانما لا تجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان تكون

موجودة في زمان وجود المعلول اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان

ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله جاز افتراقها فيكون عند وجود العلة

لا معلول ومعه وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علة بينهما هذا خلف

وقوله المفارقة المفارق هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا اليه بالاشارة

الحسية ثم ان النفس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسع الامكنة التي كانت للعالم

الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا يسعها امكنة غير متناهية

والامكنة للعالم الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد المتناهية

محال الضار اذا كانت النفوس الناطقة مفارقة فلا استحالة في عدم تناهيها عندهم اذ لا

يحتاج الى امكان حينئذ **قوله** اذ كل جملة مبتدأ وقوله متناهية خبره قال بعض الافاضل

ديكرا

التعطّل ولذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب
في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وهنا بحثان الاول النقض بانه
لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجد فانه من صفاته فاما ان يحصل كل من المقتضى
الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
هذا خلف الثاني الحل وهو ان عدم القدرة مبنيا على ان الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى
يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الامرين وجود
شي مثلا تحيل عدمه **والجواب** انا نفرض العلتين وهو لا يكفي في صورة النقض
ولا يتم الحل ايضا ويكون كل من المتعلقين بالممكن الصرف هذا كلامه **فقوله** كلامه وهو ان
يكون الواجب الاخر موجبا بالذات او يكون بحيث ليس من شانه الايجاد لا ايجابا ولا
اختيارا هذا هو المراد بالتعطل هنا **وقوله** محل تامل وجه التامل هو ان معنى الواجب
اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل الدال على نفي تعدد الخاص لا يدل على
نفي تعدد العام **وقوله** فلا يكون الموجب واجبا ولذا لا يكون المعطل واجبا
اذ المعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات التي لها افعال
اختيارية ولذا الموجب يكون كالجمادات بالنسبة الى الموجبات مثل النار في احراق الحطب
وطبخ المرق او الخبز وتجفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه تعالى موجبا بالنسبة الى جميع
ما سواه من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا
يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل فيصدر اليه حتما جزئيا والايجاب لا يدل على علم
الموجب اصلا فلا اطلاع عليه تفصيلا **وقوله** لكن يرد على هذا الاخير اي يرد الاعتراض على
القول بكون نقصانا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا لان الايجاب
نقصان كما عرفت به انفا **وقوله** والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل
هذا ما ذكره السيد الشريف رحمه الله حيث قال لا دعوى ان ايجاب الصفة كمال
وايجاب غيرها صفات مشكل جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا بالايجاب
الله تعالى في صفاته لانها كمالات له تعالى ولا شك ان ما يكون كمالا له تعالى يكون مقتضى
ذاته تعالى من غير احتياج الى غير اصلا ولا يلزم النقصان في ذاته تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولا شك ايضا ان يكون ان تكون ذاته تعالى مقتضية كمالاته من غير احتياج
الى غير هو عين الكمال المباعد من شائبة النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجاده تعالى
للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السوا
فلا يلزم من وجوده كمال له تعالى ولا من عدمه نقصان اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد
العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون كالجمادات الموجبة لافعاله الايجابية وهذا محال

القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام بالممتنعات ايضا هذا كلامه وهو مبني على ما هو المختار عند
المتكلمين من ان المعدودات متمايزة في انفسها ولهذا قالوا ان معلومات الله تعالى اكثر من
مقدوراته **قوله** وذلك معنى لا تناهي الاعداد توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود لو
ذهنا وليس الموجودات من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا ومعنى كونها
انها غير متناهية معنا عدم الانتهاء الى احد الامرين عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها
لكانت غير متناهية هذا كلامه **فقوله** فرع الوجود هذا ممنوع فان اهل السنة قد
صرحوا بان هذه القابلية لم تكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة لاحتاجت الى
قابلية اخرى فيلزم التسلسل في القابليات الغير المتناهية هذا خلف ولا شك ان القابلية
ليست من الامور الموجودة بل هي من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهي وعدمه فرع الوجود فتامل
وقوله ولو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعني ان مراتب الاعداد او المعلومات
او المقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها بالفعل
والا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كل ما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الا متناهيا بالفعل ايضا
ذ ابدا كما في نعيم الجنان **قوله** نفي صانع العالم الى آخره اشارة الى دفع توهم الاشتراك
بناء على ان اسم علم الجزئي الحقيقي فهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه ات في قوله تعالى قل هو الله
احد فتامل فيه هذا كلامه **فقوله** اشارة الى دفع توهم الاستدراك لا يخفى عليك ان توهم
الاستدراك انما جاء في الصفات الاثباتية له تعالى كانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله تعالى
ظهر ان الواحد القديم الحي القادر السميع العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له تعالى
لان هذه الصفات كانت مفهومة في ضمن هذا الاسم **والجواب** الشامل هو ان
هذه الصفات مادحة له تعالى لان هذه الصفات تحصل بها المدح كما في قولنا بسم الله الرحمن الرحيم
وانما ذكر هذه الصفات المادحة ههنا اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام **وقوله** وهذا
التوهم الى آخره لا يخفى عليك ان ايراد مثل هذا التوهم في العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم
فالاولى بان يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي له تعالى ظهر انه احد لا شريك
له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت مفهومة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر
الاحد مستدركا ويقال في الجواب ان مثل ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل
وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم **قوله**
امكن التمانع اي صانعان قادران على الكمال ولا بد احتمال ان يكون احد الواجبين مانعا
قادرا والآخر خلافه مقول له في تقرير الدعوى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة كل يتحمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال

في لفظ التعلق وهو المضاف الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبني على
تعلق الارادتين لا على نفس الارادتين وقوله فلا حاجة الى نفيه اي ما لنا في نفي التضاد
لان وجود الضدين في محلين لا يمتنع فكان نفي ارادة الضدين عبثا محضا وقوله
فلا انفتاح في نفيه لان نفي التضاد ونفي التساوي مطلقا نفي العام ولا شك ان نفي الخاص لا يستلزم
نفي العام ولا شك ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يغني نفي التضاد عن نفي التساوي مطلقا
مع ان المطلوب ههنا نفي التساوي مطلقا قال الشارح رحمه الله فيلزم عجز احدهما
هذا الكلام مبنيا ولعجزهما معا وعجز احدهما دون الاخر قوله امارات الحدوث والامكان
اي دليلهما اذ يلزم منه الاحتياج وهو نقص مستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان قلت
عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان تقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة
الفاسق يريده ولا يحصل قلنا العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها
مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز بالتخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد مثل كذا ولا اجبرك هذا كلامه فقوله اي دليلهما يعني
ان المراد بالامارة الدلالة وهي بمعنى الدليل دون المعنى المشهور لها وهو الدليل الذي
يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل
الامكان يقيني وكونه دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب
علة موجبة قديمة فلذا ذكر الشارح الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهما امارتا الحدوث
حتى يلزم كون الدليل يقينيا وقوله بالتخلف عنها اي عن مشية القسر والالجاء
وقوله ولا اجبرك من الاجبار بمعنى الاكراه قال الشارح رحمه الله
بجواز ان يتفقا تدفعه وايضا بقوله لا يمكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما لا ينافي امكان
التمانع بينهما وقوله او ان تكون الممانعة غير ممكنة تدفعه بقوله لان كلا منهما في
نفسه ممكن وتولهجه استطاعته اي مع قطع النظر عن تعلق خبر الرسول والا فخبر
الرسول المتواتر لا يكون حجة قطعية وقوله فامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد
الصانع فادعى الشارح من قوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحدهما صانعا
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود
المصنوع فلم يصح قوله فلم يوجد مصنوع اصلا قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز
ان يوجد باحدهما ابتداء وهو الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل
يعني قوله لم يتكون ممكن انه لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم
على تقدير اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ايضا المتبادر عدم التكون
تمعود ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين

في شأنه تعالى كما عرفته اتفاقا **قوله** والاولى ان النقض هذا النقض غير موجه هنا كان اصل الدليل
ثانيا مبنيا على تعلق الارادة وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب ولا شك ان ارادة
الباري تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اذ مدلول الايجاب مقتضى لازم للذات لا يمكن انفكاكه
عنه فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فان مثله بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته
بسلب ما اوجبه ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال
اذ يلزم حينئذ اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او التخلف المعلول عن علته التامة وبعد بعض هنا
ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى بابقاء الجسم ممتدا في الجهات الثلاث وتعلق ارادته
ايضا بابقاء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم خلو الجسم من التحيز
ممتدا في الجهات الثلاث او لا يحصل احدهما فيلزم [illegible] هنا تطابق وهي ليست **وقوله**
لما فرض من التعلقين معا لا حاجة الى ان يفرض حدوث التعلقين معا في اصل الدليل بل يمكن
اجتماعهما في زمان واحد فانه جاز ان يفرض التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد
واستمرت الارادة الى غد ويريد الاخر سكونه في الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى اخر
الدليل ولا شك ان مثل هذا الفرض المذكور ممكن في صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء
الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فلو فرض
تعلق ارادته تعالى باعدامه ما اوجبه ذاته من صفاته الى اخر الدليل فيرد النقض الذي
اورده على ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآمدي رحمه الله فحينئذ
جاز ان يفرض مقتضى الذات والارادة معا في الازل فبطل قوله ومثله لا يمكن في صورة
النقض بناء على جواز ازلية التعلقين **وقوله** اذ يكون كل من التعلقين بالممكن التعلق
ليس في هذا الجواب فائدة تكون زائدة على ما ذكره الشارح بقوله لان كلا منهما في نفسه ممكن [illegible]
ان يقال في جواب المنع الذي عبر عنه بباطل ان عدم قدرة احد الالهين في صورة التمانع
كان بسبب كون الاخر اقوى منه وكونه اضعف من الاخر وذلك لان كل واحد من الالهين
الضدين امر ممكن فالاولى ان يقال في جواب المنع الذي عبر عنه بباطل ان عدم قدرة
ممكن في نفسه ولا شك ان كون احدهما اضعف من الاخر هو العجز الثاني للالوهية **قوله**
اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا امتناع تعلقيهما بل التمانع بين المرادين ولم يرد بالتضاد
معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين على ان لا مانع لانفيه وايضا المانع من
الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا فائدة في تعيين هذا الملاحظة **وقوله** تمانع بين تعلقيهما
هذا التغيير اشارة الى ان في كلام الشارح تسامحا من وجهين احدهما ذكر [illegible] الارادة [illegible] اذ
المراد بالتضاد التمانع اي التنافي والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين وهو للص[illegible]

او بكل منهما او بواحدهما والكل باطل اما الاول فلان شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد
العلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير انه نفي العرض فتجديد
بدونه الملازمة لان وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فتجديد بدونه
الملازمة فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على
وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاد ولذا يمكن اختيار الثالث
بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخرى فيفوض بارادته تكوين الامور الى الاخر فلا استحالة
فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي قدرة الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية
لكن الظاهر بل الاية نفي عدد الصانع المؤثر في السما والارض حيث قال لو كان فيهما الهة الا الله
اذ ليس المراد الممكن فيهما والحق حينئذ ان الملازمة قطعية لان التوارد باطل فتاثيرهما اما على
سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند كون كل احدهما صانعا الا ان حدوث
علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا فيمكن ان يرجح الملازمة
حيث تكون قطعية على الاطلاق ومن ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن الوجود لان الامكان التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد
وامكان شيء من الاشيا فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شي من الاشيا حتى لا يلزم امكان التمانع
المستلزم للمحال هذا كلامه **فقوله** لان وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير **قلنا**
امكان وقوع ذلك التقدير يكفي لنا فيما نحن فيه كلام شارح المقاصد ومن ان يقال لو تعدد
الاله لم يكن وجود السما والارض اذ حينئذ يمكن لكل واحد من الالهين ان يقصد ايجاد
السما والارض في الاستقلال بحيث لا يكون للاخر مدخل في ايجاد السما والارض
واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فنفرض وقوع ذلك القصد من كل منهما معا فاما
ان تكون السما والارض بمجموع القدرتين او بكل واحد منهما او بواحد منهما والكل باطل الى اخر الدليل
نعم هذا التقدير يتم برهان التوحيد سالما عن المنع الوارد في الاول والثالث
كما في افعال العباد عند الاستاد قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان فعل
العبد بمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا ينافي ان تكون قدرة الحق كاملة
مستقلة في نفسها **وقوله** بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر هذا غير مقبول في
الصانع القادر فتامل **وقوله** اذ ليس المراد الممكن فيهما اي ليس المراد لو كان ممكن
فيهما الهة اذ الاله ممتنع عن التمكن مطلقا فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما الهة **وقوله**
عند كون عدم احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا مستقلا مبني
على امكان التمانع على ما عرفت **وقوله** كل منهما تقدير ان لا يكون كل واحد منهما مانعا
فلم يوجد شي من هذا المحسوس **وقوله** اذ بقاها هنا على تقدير ان لا يكون احدهما

صانعا

صانعًا فلم يوجد حينئذ بعض هذا المحسوس لانعدام علة ذلك البعض وقوله ويمكن ان
يوجه الملازمة الى آخره هذا تقرير آخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع ما اورده الشارح
من قوله ومولا يستلزم امتناع المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا التقرير هو حاصل
ما ذكره في شرح المقاصد ايضًا قوله وبمنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان ولو اريد
باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة ليتم الامر لكنه بعيد هذا كلامه
فقوله ليتم الامر اي ليتم هذا الدليل المنا... بالاية الكريمة وذلك لتحقق الملازمة
وانتفاء اللازم قطعًا ويقينًا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع
بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على سبيل الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته
التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجداه او يكل منهما او باخرهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا
المعنى لا يخفى بعده انتهى فقوله امتناع ان يوجداه متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع
هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله لا يقال هكذا لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يمكن
ان يوجد مصنوع اصلا اما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر بمشاهدة المصنوعات
واما بيان الملازمة فقد كان معلومًا مما سبق ولا حاجة الى الاعادة فهذا التقرير سالم عن المنع
التي اوردها الشارح بقوله لانا نقول الى آخره قوله فلا يفيد الا الدلالة الى آخره فيلزم
ان يكون كلا الانتفائين الماضيين معتبرين لكن يعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود
تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني هذا كلامه فقوله
فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الى آخره اي فيلزم ان يكون المفهوم من الاية الكريمة ان انتفاء
تعدد الالهة في الماضي معلوم للسامع وان انتفاء الفساد في الماضي معلوم له ايضا وان المقصود
هو تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في هذا
المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام
لعدم المجيء في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين معلومين للسامع وغرض المتكلم هو تعليل
عدم الاكرام لعدم المجيء وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول الى آخره اي والحال
ان المقصود من الاستدلال ههنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل
عدم تحقق الفساد لكن المفهوم من الاية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال
الاية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قوله من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة
على التعيين الماضي ليتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها هذا كلامه وذلك لان المعنى حينئذ
لو تعدد فيهما آلهة في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان الماضي لكنهما لم تفسدا في الزمان الماضي
فلم تتعدد الالهة في الزمان الماضي فلا تتعدد في الزمان المستقبل والا لزم ان يكون في الزمان
المستقبل اله حادث واللازم باطل لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بنفي الجزئين

قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في البعض الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم تبين لك بما سمعتها الى اخره هذا كلامه **فقوله** قدماء المتكلمين يريدون
الى اخره فيه ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد هذا البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد
في المفهوم بل المراد به هو الاعم من ذلك حتى يتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد
في المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان هذا البعض لما راى ان الواجب والقديم
متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر فتوهم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم
كالليث والاسد مثلا فرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف
على معنى اخر او لم يطلق لا يقال ليس في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى انهما
لا ينفك احدهما عن الاخر نعم هذا البعض لا يقول لعل الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجدانك
لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر **قوله** لتصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
رد على ظاهر ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها فسيجيء تاويلها هذا كلامه
وذلك التاويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته الذات هو الواجب اسمه تعالى وصفاته
وهذا لا ينافي ان تكون الصفات في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى اعلم ان
حاصل كلام الشارح رحمه الله هنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب
والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من
الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب بعض اخر كالامام
حميد الدين رحمه الله الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما
هو قديم فهو واجب لذاته **قوله** اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده الى اخره هذا يدل على
ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء من جهة بينة وان قالوا هاهنا في القديم بالذات
والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات هذا كلامه **فقوله** كالامام في القديم
بالذات يعني انهم قالوا اردنا بالقديم ما هو قديم بالذات توجه عليهم ان قال لم يصح حكمهم
بان الصفات واجبة بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا ولكن
ان توجيه مرادهم في استدلالهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان
محتاجا الى مخصص مباين له اي مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بالجاعل
اخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة ثم ان وجودها لا يتعلق بايجاد
شيء اخر مباين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موصوفها الذي تقارن عنه **قوله** باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة فاما الاعراض فبقاؤها غير صفة لا ... كال الحدوث لكن يرد ان البقاء
يضاف الى الصفة فكيف تكون نفس الصفة الا فان اراد بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب
الوجود فلا ... على ما يجيء في التكوين ان شاء الله تعالى فلم لا يجوز في النسبة هذا المعنى هنا الاعراض

حتى لا يلزم تجدد ذاتها هذا كلامه **فقوله** يرد ان البقاء مضاف الى الصفة الى آخره هذا الايراد غير وارد
لان المحققين قالوا ان وجود الذات عينه مع ان الوجود مضاف الى الصفة الى آخره الواجب والحق
ان جواز الاضافة بناء على ان المتغاير في المفهوم لا ينافيه العينية بحسب الذات بخلاف التكوين
وجوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفها لا بحسب
المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون بقاؤها
عينها لانفكاك بقائها عنها وتحققها بدونها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان
الايراد المذكور وقع كلاما على السند ولا يتم هنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة
فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ولا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور
قال الشارح وهذا كلام في غاية الضعف لان هذه اشارة الى ما ذكره من قوله
واما الكلام في الثاني فبحسب الضد والى قوله بقاء هو نفس تلك الصفة اما قوله فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقول في كلام بعض المتأخرين بتصريح
بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات
بناء في قولهم بان كل ممكن فهو حادث الى آخره فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم لغيره ههنا
لف ونشر ولكن النشر على ترتيب وهو غير ترتيب اللف **قوله** لان بداهة العقل جازمة
بان محدث العالم على هذا النمط الى آخره يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ما
سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد
ما يقال يحتمل ان يحدث بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب والايجاب بلا قصد لا يدل
على العلم ولا على غيره لان ذلك من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
ولا يخفى ان غايته اذ لم يتصور على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم اعتبار النمط البديع
والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم ولا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والارادة
وكل قادر عالم حي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليهما تامل هذا كلامه **فقوله** يعني ان تصور الواجب الى آخره حاصله
ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر العالم
السميع البصير الشائي المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث
للعالم بجميع اجزائه هو الله تعالى الى آخره برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله ان الفا
تعالى هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك له في تصوير النظام المحكم واما الكبرى
فهي بديهية اذ يكفي في التصديق بها ملاحظة عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات
المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب تعالى

باطل والدليل على ذلك مشاهدة البقاء **قال** الشارح وهذا مبني اي بما ذكرنا
من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى
مبني ان الحركة السريعة والحركة البطيئة لا يتساويان من حيث الحركة متماثلين بالذات والحقيقة
وانما يختلفان بالاضافة والعوارض **وقوله** وكذلك امارة الحدوث اي امارة الامكا ن
قوله ولا اذا اريد الماهية الكلية فيلزم ان يكون ممكنا اذ ان لا تزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب
عين ذاته عندهم هذا الاخير **فقوله** فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح في كلامهم
لكنه لازم لتعريفهم وموقوفهم الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وذلك انها تقتضي
فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت بوجودها الخاص فيفهم
من عبارتهم هنا ان وجودها وصف زائد عليها فتكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجودها
عينها لا زائدا عليها **قال** الشارح رحمه الله واما اذا اريد بها القيام بذاته قال
بعض الكرامية انه تعالى جسم اي موجود وقال بعضهم انه تعالى جسم اي قائم بذاته ولا نزاع
معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف
على اذن الشرع **وقوله** ولاذهاب المجسمة بالحق عطفا على تبادر الوهم **قوله** وتمر بطلا للقطع
بتغاير المفهومات وايضا ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف ويكونان مترادفين للنقض
ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم اطلاق اللازم
قيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه مرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب
والشافي من يعيد الشفاء هذا الاخير **فقوله** لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم
على الله تعالى لورود اذن الشرع في ذلك ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة ترادف
العلم وذلك لعدم ورود الاذن الشرعي في الاطلاق والتوجيه هو النقض لان المعرفة قد تجيء
بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه **وقوله** وقد يكو ن
بان الضمير راجع الى المرادف واللازم **وقوله** مع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز
شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح فذلك كفر راجع
الى الاستهزاء لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جائز بل واقع بين اهل الشرع **وقوله** باعتبار
انحلالها اليه متبعضا ومتجزيا بالكلية يعبر بالتجزي لو كان ما اليه الانحلال اجزاء منه التركيب
بخلاف التبعيض هذا الاخير **فقوله** يعبر بان في التجزي هذا سهو والصواب ان يقال يعبر
في الانحلال لو كان ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التجزي والتبعيض وذلك لان
الانحلال الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعودته الى اجزائه الاصلية وان التجزي والتبعيض
عبارتان عن الانقسام مطلقا **فقوله** لان معنى قولنا ما هو اي جنس هو صرح به الشارح رحمه الله
وغيره وهذا المعنى هو الذي يتنزه عنه تعالى تعم لها معان اخرى مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان

يقال

يقال ما الانسان اي هو من الحقايق **وقوله** والوصف وهو ان يقال ما الذي اي
هو علي اي وصف من الاوصاف **وقوله** وهو الجنس اللغوي لا نزاع في معنى الجنس اللغوي
اعم باعتبار الصدق في معنى الجنس المتصدق لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا
بخلاف الجنس المنطقي لكنا نرى ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي او النوع
الطبيعي اذ لو تحقق بدونهما في حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لساير الحقايق بالكلية
فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا وظاهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة اي باي
معنى كان يلزم التركيب عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما المشاركة
للمتفقين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا في العرف
ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا **وقوله** والبعد
عبارة يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القايل بوجود الخلاء واما عند
اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود القايم بالجسم وهو
المسمى بالجسم التعليمي والثاني البعد الموجود المجرد عن المادة القايمة بنفسه وهو المسمى
بالفراغ المفطور وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وموهوم عند المتكلمين
ويسمونه الفراغ المفطور **وقوله** بالمثبتين واما عند اصحاب السطح الى اخره وهم الذين كانوا
يقولون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
من الماء والهواء مثلا وهم لا يعترفون بوجود الجسم التعليمي وينكرون بوجود الفراغ المفطور
وقوله بالمتنافية اي بالمقابلة على الفراغ المفطور **قوله** فيلزم قدم الحيز هذا مبني على
وجود الحيز وهذا خلاف مذهب المتكلمين هذا الاسم يعني ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم
وهو لا شي عندهم فكيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده
هذا ولعل الشارح رحمه الله اراد بقدم الحيز لبثه وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم
حينئذ ان يكون الحيز وضع مخصوص اي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا
وان يكون الباري تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى
او اراد بقدم الحيز قدم التحيز محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ سكون الالوان الغير المتناهية في الازمنة
المتناهية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق **وقوله** فيكون محلا للحوادث لان الحصول
في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين هنا كلاهما والاكوان عندهم
اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان شي من هذه الانواع الاربعة حادثا
في ذاته تعالى يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال له تعالى **وقوله** اما ان يساوي او
ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشي على
حيزه ونقصانه عنه في جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشي على حيزه ونقصانه عنه في جميع

تعالى الله خلق آدم على صورته **وقوله تعالى** يد الله فوق أيديهم هذا كلامه أقول قوله
تعالى تعرج الملائكة مثال للنص الظاهر في الجسمية **وقوله** تعالى يد الله فوق أيديهم مثال
للنص الظاهر في الجوارح ومن النصوص الظاهر في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي
الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله عليه الصلاة والسلام رأيت
ربي على صورة شاب أمرد وفي الجوارح قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه **قال**
الشارح رحمه الله فوجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى وذكر في المواقف أنها ظواهر
ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي الإمكان والجهة كيف ومنها تعارض لبطلان وجب
العمل بهما ما أمكن فيؤول الظاهر إما إجمالا ويفوض تفصيله إلى الله تعالى كما هو رأي من يقف
على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وعليه أكثر السلف وإما تفصيلا كما هو رأي
طائفة **قوله** أو يؤول تأويلات بأن يقال معنى العروج إليه العروج إلى موضع يتقرب
إلى الله بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما أو معنى العلم القدرة هذا كلامه
وأما معنى الاستواء وهو الاستيلاء وجاء ربك أي جاء أمره ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله
صلى الله عليه وسلم على صورة شاب أمرد أي صفة كاملة ولا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه **فإن
قيل** علم الخلق بأن الله تعالى عالم قادر يماثل علم الخالق تعالى في كونه حكما إيجابيا
مطابقا للواقع فيثبت المماثلة بين العلمين **قلنا** المراد بعلم الخالق تعالى جنس العالمين
ولا شك أن جنس علم الخالق تعالى لا يماثل البتة جنس علم الخلق تعالى ولا تماثل بينهما ولا يضر
بذلك القدر من المشابهة **قوله** وقد صرح بأن المماثلة إلى آخره يريد أن هذا النص يخ
يناقض قوله ولا يماثله بوجه من الوجوه إذ يفهم منه الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة
والتحقيق ما سيجيء **فقوله** إن الاشتراك في بعض الوجوه كان إما كونه كاشفا فباعتبار كون
العلم فظاهر وأما في كونه صفة فلأن الصفة باقية لا يتجدد بتجدد الأمثال بخلاف العرض فإنه
حادث ومتجدد بتجدد الأمثال فلا تماثل بين الصفة والعرض **قال** الشارح رحمه الله
كالمكيلين الجنس للكيل وهو ما به المماثلة بين المكيلين بجنس وجه المكيل بل لو كان أحد الكيلين مساويا
لصاع مخصوص ينبغي أن يكون الكيل الآخر مساويا لذلك الصاع ولو كان أحد الكيلين
أنقص من صاع مخصوص بقدر مخصوص أو كان أزيد منه بقدر مخصوص ينبغي أن يكون الكيل
الآخر كذلك بالنسبة إلى ذلك الصاع حتى يكون المكيلات متماثلان وإن كان أحدهما
مخالفا للآخر في شيء من الوجوه المذكورة لم يكونا متماثلين في الكيل **قوله** منقوضا بانفراد
المخصص يرد عليه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة
إلى القدرة هذا كلامه **لا يخفى** عليك أن المعتبر في شمول علم الباري تعالى هو شموله بالنسبة

المذاهب نعم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والجاز ان يساوي الحيز المتناهي نعم
يلزم التجزي حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي هذا كلامه فقوله فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه
مثل هذا مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد او في الكرسي فجعل المسجد او الكرسي حيزا لزيد
مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسي انقص منه وهذا ولك ان تقول ان عدم تصور زيادة
الشيء على حيزه لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصانه على حيزه كلاهما
باطلان باجماع العقلاء ومقصود المستدل ههنا هو بيان الاحتمالات الثلاث وهو حاصل مع الزيادة
وقوله والجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى المنع الذي لا يضر المعلل
اصلا بل ينفعه اذ له ان يقول انه تعالى لو ساوي الغير الحيز المتناهي لجاز ان يجري بجزئيات غير
متناهية وهذا اشد استحالة من ان يزيد على الحيز ويقبل التجزي في الجملة كما ذكره ولا شك ان الاشارة
الى بطلان التجزي في الجملة يكون كافيا عن الاشارة الى بطلان الحيز المتناهي فلا حاجة الى ذكر
احتمال ان يساوي الحيز المتناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار المبنية بين
الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها والسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا كلامه واما تفسير الجهة وهي كل
جهة وطرف فهي ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد للمتحرك بالقرب منه والحصول
عنده ثم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست احدها العامة من جهات الانسان والطرفان
التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والله تعالى منزه عن ان يكون حينئذ
جهة من الجهات قال المصنف رحمه الله ولا يجري زمان عليه اي ليس وجوده وجودا زمانيا
ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في الزمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله
الا في مكان كذا في شرح المواقف قال الشارح رحمه الله عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم
يقدر به متجدد آخر غير معلوم وقوله والله منزه عن ذلك يعني ان التغير الذي يجري زمانيا يعني
انه يقدر بالزمان ويطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الذي منكشفا بالان
فيما لا يتغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان اصلا قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل
مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا كذا في شرح المواقف وقوله
ويرد عليه ان الخصم مقصوده دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد
الواجب على تقدير اتصاف اجزائه تعالى بصفة الكمال وقوله وهي لا توجد الا في الواجب
اي فيلزم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما
قال الشارح رحمه الله فيفتقر الى مخصص الى آخره هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون المخصص
نفس ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة ايضا وعدم دلالة المحدثات عليها
ممنوع ايضا فلو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر
وقوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله

ومتسلسلة حال عنها أو متسلسلة على التساوي بين منها في الكل محال أو اشد المحال تعالى والجواب
انه ناد لزوم من صفات الدهي اعتبارات تعرض الفعل بالنسبة الينا واما فعله تعالى
منزه عن هذه الاعتبارات **وقوله** لا يقدر على نقض مقدور العبد بدليل التمانع
وبيانه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بان يوجد حركته واراد العبد عدمه
ثم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما
فلا قدرة للاخر على مراده والمقدر خلافه **والجواب** انه مبني
على تاثير القدرة الحادثة وهو باطل اذ لا مؤثر الا الله على ان القدرة ثم اقوى من قدرة
العبد فقدرة العبد لا تمانع قدرته تعالى **قوله** يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم والكلام في زيادة الحقيقة
ولا يدل عليه هذا كلامه والظاهر ان مراد الشارح هنا هو زيادة المفهوم الحقيقي الذي
على مفهوم الواجب ولذا اقام الشارح وليس الكل القاطع على زيادته لكن هذا لا يدل على
ما هو المدعى من ان حقيقة الحي والقدرة او غير ذلك زيادة على مفهوم حقيقة
الواجب نعم تصورت تلك المفهومات بحقايقها وتصورت ايضا ذات الواجب
تعالى بحقيقته وامكن حمل تلك الحقايق على ذات الواجب تعالى دون العكس حصل
المطلوب وهو زيادة حقايق تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى لكن حصول
ذلك التصور الواصل الى كنه تلك الحقايق باطل قطعا **قوله** وان صدق المشتق
على الشيء يقتضي بالحق ان اراد اقتضا ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج منقوض
بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضا ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج يعني
اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد عرضوا علم الازلية بنا على امتناع قيام الحوادث
الموجودة بذاته تعالى هذا كلامه **قوله** ان اراد اقتضا ثبوت الماخذ الى اخره
ان اراد بالاقتضا في قوله يقتضي ثبوت الماخذ في الخارج فذلك الملزوم منقوض
مثل الواجب والموجود الاول والاخريين ماخذا اشتقاق كل واحد منهما ليس بموجود
في الخارج **وقوله** فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى
في الخارج ومجرد صدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضي ذلك الغرض لانها تقتضي اتصافه
تعالى بالماخذ في نفس الامر وان لم يكن الماخذ موجودا في الخارج **وقوله** وقد عرضوا
عليه الى اخره اشارة الى بيان غرضهم من اثبات وجود الخارج والحق ان الاشاعرة
لا يتيدون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي من المعقول بمعرفة انه تعالى موجود
عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى ونحوه صفة حقيقية له تعالى
موجودة في الخارج لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قوله** عالم لا علم له **فان قلت**

لا ما يمكن معلوميته لا ما يمتنع معلوميته كما هو المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها لا ما يمتنع
مقدوريته والدليل حاصله ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن
نقص وانه يفتقر الى المخصص اما كونه افتقارا الى مخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته
فلو فرض ان يكون في وجوده وسائر صفاته محتاجا الى مخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قوله لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها كالعلم
المنجم بان سلطنة كذا حصولها كذا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده هذا كلامه
قوله بل يعلمها من حيث كليتها قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته وصفة الى اخرى ولا يعلم الجزئيات المتشكلة لان
ادراكها بالالات جسمانية وانه تعالى منزه عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشكلة
ولا متغيرة فانه تعالى يعلمها لذاتها وذوات العقول والجواب منع لزوم
التغير بل التغير انما هو في التعلقات والاضافات وان العلوم المتشكلة انما يحتاج الى آلة
جسمانية قوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا
ويحبس الى المجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلا يعلم لاجل الظلمة دخول الغد
ولكن لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل ذلك اليوم البلد او لم يدخل قوله
وانه قادر على الترك وايضا كان نقلا لمذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ثابتة لا انا
نقول تنافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين لان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة
هذا كلامه قوله بمعنى صحة الفعل والترك اي تصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس
شيء منهما لازما لذاته تعالى وهذا مذهب المتكلمين كلهم قوله متفق عليها الى آخره
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى
كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم
الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقة في حق الله سبحانه وتعالى في شرح المواقف
قال الشارح والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب ان التغاير
الاعتباري كان لتحقق النسبة العلمية قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح لان مع العلم
بقبح ذلك يكون سفها وبدون العلم جهلا وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه يتصرف فيه على اي وجه شاء وقوله لا يقدر
على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة

كما يزعم الكرامية حيث قالوا كل حادث يحتاج الى الباري تعالى في ايجاده للخلق هو قائم بذاته
تعالى ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن وقالوا ما خلق من
المخلوقات فذلك مستند الى الارادة او الى قوله كن وانما الارادة او القول فهو مستند
الى القدرة القديمة **وقوله** لاستحالة متعلق بقوله كما يزعم **وقوله** من يقوم
بغيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه الصلاة والسلام **وقوله** في كلام المتقدمين
حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان **وقوله** وفي كلام المتأخرين كالامام
حميد الدين الضرير **قوله** اشارة الى الواجب بقوله الى اخره انما لم يقل اجاب
بقوله لان الجواب نفي التغاير بين الذات والصفات وبين بعضها مع بعض والمصنف رحمه الله
قد اقتصر على الاول لكن اشار ان التعدد مع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى
الصفات ايضا اذ ليست متغايرة وان الغرض الاصلي هنا بيان حكم الصفات
ولذلك ذكر قوله لا هو ولا غيره لا مدخل له في الجواب هنا كلامه **فقوله** قد اقتصر على
الاول اي اقتصر في الجواب على نفي التغاير بين الذات والصفات حيث قال ولا غيره
ولم يتعرض ههنا لنفي التغاير بين الصفات بعضها مع بعض اي لم يتعرض هنا لذلك بقوله
ولا هي متغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره **وقوله** اشار الى ان التعدد مع التغاير
اي اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء ويعني ان تعدد القدماء مع التغاير اي اشار اليه
بقوله فلا يلزم تكثر القدماء ويعني ان تعدد القدماء مع التغاير ولا تغاير هنا اصلا
فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات مع الصفات ولا بالنسبة الى الصفات
بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا **وقوله** وان الغرض الاصلي عطف على قوله
لان الجواب التام اي انما لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي هنا الجواب
لما ذكر قوله لا هو ولا غيره لا مدخل له في الجواب اصلا **قوله** فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء ولك ان تحمل كلام المصنف يعني ان الشارح قد حمل كلام المصنف على منع ملازمة
كلام المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء فلذا اعترض عليه الشارح بعد بقوله ولقائل
ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بالمعنى المذكور ولك ان تحمل كلام المصنف
على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فحينئذ لا يرد عليه ذلك الاعتراض الذي ذكره
الشارح بقوله ولقائل ان يمنع الى اخره **وقوله** لشهرته فيما بين القوم لا يخفى ان
المتبادر عند الاطلاق تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكانه قال فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء المتغايرة اي لا نسلم لزوم المحال الذي هو تعدد القدماء المتغايرة
فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع الى اخره
ولذا قال الشارح رحمه الله فيما بعد بالاولى ولم يقل الصواب فتأمله **قوله**

Scanned by CamScanner

لعل مرادهم انه عالم بحيث لا علم صفة حقيقية له تعالى **قلت** يأباه قولهم بأن له عالمية لا
انها ليست صفة حقيقية ايضا ولذا اتى لهم علم بالذات وقوله علم حيث دليل عالمية زائدة
هذا كلامه **فقوله** لانها ليست صفة حقيقية ايضا اي لان العالمية ليست صفة حقيقية
كما ان العالم ليست صفة حقيقية على ما زعمتم مع انكم اثبتم العالمية له تعالى فوجب عليكم ان تثبتوا
له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم
العالمية ظهر ان مرادهم من نفي صفة العلم بالكلية هذا واستخير بان العالمية عندهم من
قبيل الاحوال والاحوال ثابتة في الخارج عندهم وليست بموجودة فتكون العالمية من قبيل
الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم
فلا يلزمهم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت الاول في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم
هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته تعالى واما من انكر الحال منهم
فهو ينكر صفة العالمية في الخارج كما ينكر ثبوت صفة العلم له لذلك فلا اشكال عليه اصلا **قال**
الشارح رحمه الله وقد تعلقت النصوص بثبوت علمه تعالى الى اخره مثل قوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمقصود زيادة
بأن العلم على ذاته تعالى في الخارج **قوله** ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه تعالى ثم
تأمل المذكور هو اضافة التمييز والانكشاف التي يتبعها المعنى لم كاشفية ثم قال صاحب
المواقف لا ثبت في غير الاضافة هذا كلامه **فقوله** هو اضافة التمييز اي الاضافة التي
هي التمييز وقوله لا ثبت في غير الاضافة اي لا ثبوت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تعالى
بمفهوم العالمية والمقدرية والمريدية ونحو ذلك من المفهومات الاعتبارية **قوله**
ويلزم مثلا كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال واتحاد الذاتين
هو اللازم وليس بمحال هذا كلامه يعني ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس
بلازم كما زعموا من ان صفاته عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس
بمحال ولذا المحال في سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا التوجيه
الذي ذكره الشارح رحمه الله هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **قوله**
وكون الواجب عينه قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته
لانه عين ذاته هذا كلامه **فان قلت** كيف يتصور كون الشيء صفة الشيء وهو حقيقته
مع ان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بديهة العقل
قلت ليس معنى ما ذكروا ان هناك ذاتا وله صفة بل هذا ان كون الذات والصفات
متحد بالذات متغاير بالاعتبار والمفهوم ومن ههنا اذا حقق ان نفي الصفات مع حصول
نتائجها من الذات وحدها هذا ماخوذ من كلام شارح المواقف **قال الشارح**

ولكن لو منهم ذلك مثل الذي من غير الالتزام بلا تكفير لالتزام **وجوابه** ان لو وضعوا الكفر للعلوم
كفر ايضا ولذا قال في المواقف ايضا من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم
الذاتية للاستقلال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق في انهم كانوا يقولون بالهة ثلاثة
وانما ترتب الحكم على المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق فان انحصر العلة في الالتزام فيبقى
ذلك منهم بعبارة الشرع شرك الاول هذا كلامه **فقوله** من اجلى البديهيات فيه نظر اذ
ممنوع وفي اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للاستقلال من كل اي مكان لا للاستقلال
من موصوف اي موصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم صفة بعينها
بموصوف بعينه بعد قيامها بموصوف اخر مختص قال السيد الشريف رحمه الله جاز ان يكون
انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان ما يقوم من محله مواقف مواصلة للمحل اخر
هذا كلامه اي فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون العرض قائما بنفسه فتأمل
وقوله على انه يتعلق بقوله شاهد اي دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة
وذلك لان الاله بمعناه هو المعبود بحق فكانوا يقولون بتعدد المعبود المستحق فهذا قول
بالذوات الثلاثة المستحقة للعبادة فتدبر **وقوله** ترتب الحكم على المشتق الخ
المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قوله تعالى قالوا ان الله ثالث ثلاثة والمراد
بماخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلاثة **وقوله** كان الحصر العلة في الالتزام
في الاخير اي فان الحصر علة كفرهم في التزامهم القول بتعيين ذلك الالتزام منهم فيبقى ان كفرهم
كان بسبب التزامهم القدماء بسبب لزوم القدماء للعلوم **وقوله** الى الاول
اي الى ان كفرهم للشرك المعلوم لكن ايضا **قوله** في الوجود والعلم من غاية جهلهم
جعلوا الذات الواحد نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم
وارادوا بالجوهر القائم بذاته وبالاقنوم الصفة وتوحيد بانه منزه ثم قال ان الصفات
نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة او لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والامر هين
هذا كلامه **فقوله** لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة المشهور انهم كانوا يقولون بالهة
الثلاثة لكن قولهم بالقدماء الثلاثة ممنوع ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه لا يخالف
في هذه المسئلة اي في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود
الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة
فاما الثنوية والمانوية والديصانية منهم قالوا الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكر في
موضع اخر من المواقف في ضبط مذهب النصارى انهم ان يقولوا باتحاد ذات امر تعالى

بالمسيح او حلول ذاته فيه او صفته فيه كل ذلك اما ببدن عيسى صلى الله عليه وسلم او بنفسه لهذا ع
سنتم واما ان يقولوا اعطاه الله ما اقدر على الخلق والاتحاد واما ان يقولوا اختصه الله
تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا له وكل ما فهم ثانيه احتمالات كلها باطلة الاخير والست
الاولى باطلة لامتناع الاتحاد الاثنين وامتناع حلوله تعالى في غيره والتابع ايضا باطل لما سيبين
ان لا مؤثر في الوجود الا الله هذا اذ ههنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء الثمانية لكنهم لما سموا بسبب
انهم اثبتوا شيئا سوى الله تعالى الها مستحقا للعبادة لو ان لم يقولوا بقدمه **قوله** للتنطيع بان مراتب
الاعداد من الواحد الى حد العدد من الكم المنفصل ولا اتصال في الواحد فلا يكون عدد ذلك ولما
تشترط بانه نصف مجموع حاشيتيه فلم ير ان العدد ما يقع في العدد فيكون الخمس من الكم
المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب وعلى هذا التغليب هذا كلامه **فقوله**
نصف مجموع حاشيتيه اي نصف مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب ما فوقه
والواحد جانب ما تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين عدد
اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احد حاشيتيه هو الواحد والحاشية الاخرى هي الثلاثة
ثم ان مجموع الواحد والثلاثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف
مجموع حاشيتيه وكذلك الثلاثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وهما الاثنان والاربعة
ومجموعهما هو الستة والثلاثة نصف الستة فيكون الثلاثة نصف مجموع حاشيتيه وكذا الكلام
في الاربعة فانه نصف مجموع الثلاثة والخمسة وذلك المجموع هو الثمانية فيكون الاربعة نصف
مجموع حاشيتيه وقس على هذا حال الخمسة والستة وما فوقها فان كل واحد من ذلك يكون نصف
حاشيتيه كما عرفت **وقوله** وكلام الشارح مبني على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله
من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة وشاملة لمراتب الاعداد سواء كان الواحد
من قبيل الاعداد او لم يكن والحق ان ذكر الواحد ههنا استطرادي بناء على انه جزء واصل
لجميع مراتب الاعداد **قوله** مع ان البعض جزء من البعض يرد عليهم انهم اتفقوا على ان
كلا من المراتب لا يتألف الا من وحدات تبلغ تلك المراتب فان جزء العشرة عشر وحدات
لا خمسات ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات هذا كلام قال ارسطو ان العشرة
ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي توهم تركيب العشرة
منهم لامكان تصور العشرة بينهما مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة
كل واحد من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح المواقف
ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلاثة مغاير للثلاثة كما ان الواحد من الثلاثة لا
يغاير الثلاثة وكذا الثلاثة من الاربعة كما يغاير الاربعة كما ان الواحد لا يغاير الاربعة وبالجملة ان

كل عدد اذا اعتبر فيه احاد لا في عدد اخر وجزؤه فانه لا يبقى بدون الاخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل
قطعا اذ لو انفك احدهما عن الاخر يلزم انفكاك الاخر الذي هو جزء المنفك عن الاخر
ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الاخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك
الاخر عن نفسه هذا خلف اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله
بعد الجزء لا يضر الشارح اصلا فان مقصوده نفي المغايرة بين العددين المذكورين وهو
حاصل كما عرفت واما اطلاق الشارح رحمه الله الجزء على العدد الداخل في الاخر فذلك
مبني على العرف العامي او على التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا **قال** الشارح رحمه الله
والاولى ان لا يتجرأ الشارح من اهل السنة الى اخره اي لا يصح لهم مع ملاحظة قول المعتزلة انه يلزم
تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يعترضوا
ما هو مذهبهم **قوله** فالاولى ان يقال ويجاب ايضا بان القديم هو الذات القائم
بنفسه ولو سلم فاللازم تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين
هذا كلامه **فقوله** فالاولى ان يقال الى اخره اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكرنا
وقد عرفت ما سيرد عليه قوله فالاولى دون القول بالصواب فارجع اليه **وقوله** بان
القديم هو الذات هذا اشارة الى منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء فان القديم
هو الذات القائم بنفسه والصفات ليست بذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية **وقوله**
فاللازم تعدد القدماء بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد القدماء
بل المحال تعدد القدماء الموصوف **وقوله** لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول
بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث يقسمون القديم مطلقا الى القديم بالذات
والى القديم بالزمان والثاني اعم من الاول لصدق الثاني على العقول العشرة دون الاول
فانه لا يصدق الا على الواجب تعالى **وقوله** واما ما في نفسها فمعناه فقد سبق ما فيه من انه
يخالف المشهور بينهم وان كل ممكن محدث او مسبوق بالعدم هذا كلامه وقد فسر فيما سبق
ايضا ان مرادهم من ان كل ممكن سواه حادث وان صفاته تعالى ليست هي سواه وغيره عندهم
وانما قالوا ان كل ممكن سواه تعالى حادث لانه تعالى فاعل مختار وان المختار لا يكون الا حادثا
لانه مسبوق بالقصد والاختيار على ما مر **قوله** والكرامية الى نفي قدمها يرد عليهم انهم قالوا
بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتوزيع المذكور غير ظاهر هذا كلامه
فقوله فالتوزيع المذكور غير ظاهر وذلك لان حاصل التوزيع حينئذ ان يقال سلك الصعوبة
اثبات الصفات الموجودة له تعالى ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات الموجودية ولكن هذا
التوزيع انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى

قدم

قدم القدرة والمشية ولا يصح التوزيع المذكور هذا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح لما كان
في اثبات الصفات الوجودية له تعالى اشكالات لبعض ذهب الكرامية الى نفي قدم الكثر
صفاته تعالى لئلا يلزم القول بزيادة الكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات التي للتوحيد
واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة لم يرو في لزوم السبق القدرة الغير
المتناهية على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام فحكم يمكن ان يقال ايضا انهم
كانوا يقولون بان الكلام القديم هي عين الذات والمغايرة بينهما باعتبار فقط فعلى هذا
كان التوزيع المذكور ظاهر بلا اشتباه **قوله** قد صح والجزئية لكل الموجودات اخص
قالوا انه يكاد في الحروف ولا للعقد ما في الدار غير زيد مع انه زيد ويده واجيب
بان المراد بالغير هنا فرد احد من انواعه والا يلزم ان لا تغير ثوبه هذا كلامه وذكر في شرح
المواقف فالوا دال الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين اما الاول
ليس له على غير عشرة حكم عليه بلزوم العشرة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وفيه نظر بان
الغير هنا محمول على عدد اخر فوق العشرة فالواو كذا الحال في الصفة والموصوف
فانك اذا قلت زيد في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيه فقد صدقت ولو كانت
الصفة غير الموصوف لكنت اردت لكذبا ورد بان المراد غير من افراد الانسان
والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا **قوله** اي كل الانفكاك بينهما سواء كان
بحسب الوجود ام بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الاخر بحسب الوجود فلا ينتقض بالجسمين
القديمين كما قيل يرد الالهان المعروضان نقضا فنما مثل هذا كلامه **فقوله** فلا نقض
بالجسمين القديمين اذ ينفك كل واحد منهما عن الاخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن
الاخر بحسب الوجود فلا خروج عن تعريف الغيرين **قوله** لكن الالهان المعروضان
نقضا وانت خبير ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد
النقض بالالهين المعروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما شمول
الافراد الممكنة لا بد ان تكون مندرجة تحت كلياتها سواء كانت الافراد موجودة او معدومة
بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور **قوله** والقدم على الارادة محال لما كان عدم
الانفكاك بحسب الحيز ظاهر المتعرض له والاخير دعدم الانفكاك بحسب الوجود حين
كان كما عرفت هذا كلامه **فقوله** لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز الى اخره لا يخفى
ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين احدهما ان يكون شان متحيز
لا ينفك احدهما عن الاخر كالجسم بالنسبة الى صفاته اللازمة له والثاني ان يكون بحيث
لا ينفكان اصلا كذاته تعالى بالنسبة الى صفاته ولا شك ان ذكر مجرد عدم الانفكاك
بينهما بحسب الوجود كان هنا بالحيثية ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز هنا لا [illegible]

بحيث تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا **قوله** لعدمه عن عدم وجود ما وجوده وهذا التفسير عن الاستلزام
بين فدين بابطل كما ستذكره هذا الكلام **فقوله** لتفسير عن الاستلزام ولعل مراده لو هنا كناية
عما هو المشهور من ان وجود الكل موقوف وجودات الاجزاء وان عدم الكل موقوف عدمات
الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة مثلا موقوف وجودات احاد العشرة وليس
العشرة وجود وراء وجودات احاد العشرة وهو ظاهر وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة
قد يكون بعدم هذا الواحد فقط وقد يكون بعدم الفاعل او الشرط **قوله** بخلاف
الصفات المحدثة فانهم قالوا المغاير الصفات المحدثة وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم
السابق لان زيدًا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة هذا الكلام **فقوله** وبهذا يظهر
عدم صحة استدلالهم السابق وذلك لان الاستدلال قولهم يقال في العرف واللغة ما في الدار
غير زيد الا حجر ووجه عدم صحته ورود النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ما في
الدار غير زيد مع انه قد يعلم محدث او يحمل الظاهر لهم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها
فلهذا قال السيد الشريف ان استدلالهم لما ذكره ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
غير الصفة سواء كانت لازمة او مفارقة **قوله** اختص بالعالم مع الصانع قد عرفت
ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود او في الحيز فلا يختص بالعالم مع الصانع
اذ يجوز ان ينفك الصانع عن الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال
على من قال العرضيات ما امكن انفكاكها في عدم او حيز **فان قلت** لعلهم
ارادوا بعدم الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما تابعا للاخر ويحله ولا متقوما به ويجوز ان لا
يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء المحل **قلت** مثله الا انه لم يثبت الى التعريفات
والاركان لتعريف كل بالاعم حتى يحصل المساواة ويندفع الفساد وما اجيب عنه بانه يعلم التخصيص
فانه على تقدير وجوده فمع محله وكذا الاعراض اللازمة هذا الكلام **فقوله** قد عرفت ان المراد
بالانفكاك ما يعم الى اخره فيه بحث لان قوله او في الحيز غير مذكور في التعريف قدماء اصحابنا
فلذا لم يذكره الشارح رحمه الله في تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع تعالى
لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم الصانع
تعالى وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم والحيز **وقوله** ولا متقوما به اي بالصانع تعالى
وقوله ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل الى اخره اشارة الى الجواب عن قول الشارح
والعرض مع محله اي يصح هنا الانفكاك من الجانبين فلا اشكال بالعرض مع المحل اما انفكاك
المحل عن العرض فظاهر واما انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل
بان ينعدم مع بقاء المحل **وقوله** فانه على تقدير وجوده غير محله هذا ممنوع لانهم ان يقولوا
ان التشخص على تقدير وجوده ليس غير التشخص ولا عينه وكذا الاعراض اللازمة لا ينبسط

عرض

عين محله ولا غيره وانما قول الشارح مع القطع بالمغايرة فممنوع ايضا لما عرفت ان مذهبهم
هو ان الصفة مطلقا ليست بغير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة لما نقلنا عن السيد
الشريف **قوله** وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في
الصفات اللازمة القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما
عن الاخر بلا مانع اصلا فيكون بمجرد الامكان الذاتي هذا كلامه **فنقول** يرد عليه ان قال
بعض الافاضل مبنى كلام الشارح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها في
بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة او اللازمة
فنقول ومرادهم جواز انفكاك احدهما الى الاخر يعني ان جاز وجود صفاته تعالى بدون
صفاته وان كل منهما نظرا الى ذاته لكنه لا يليق ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع
ولا شك ان ذاته تعالى مانع عن الانفكاك لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الشارح
متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث قالوا يتقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر فحينئذ
يصح ان يقال يجوز وجود الذات بدون الصفات في التصور وان تعقل كما ذهب
المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الزائدة فظهر ان مجرد الانفكاك الذاتي يكفي ههنا
قال الشارح نعم انه لا ينفك المراد الى اخره هذا جواب عن النظر المذكور باختيار
الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين **قوله** مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل
اي في العرض الجزئي لان المتغايرين ليسا بموجودين ولا يكونا عينين وعدم تصور هذا العرض
الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على … بمحل اخر ولو بالعرض وان كان المعروض محالا
ممنوع ايضا لم لا يجوز ان ينتقل هذا العرض عن هذا المحل في تعقل لك الان بمحل اخر
بعينه فحينئذ يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل الاول الجزئي فاندفع
النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يتصور انفكاك احدهما من الجانبين بل الصواب ان لا يكونا
عينين فيما ان المذاهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا عينين في ما **قوله**
وكالعلة والمعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور بوجوده الى اخره اذا التصور مع
اضافة المعلولية باطل وبدونه غير مفيد هذا كلامه **فنقول** يرد عليه الى اخره اذ التصور
مع اضافة المعلولية الى اخره يعني ان معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هي المعلولية
والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات قال الشارح رحمه الله تعالى عند وصف الاضافة وقوله
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع اذ لا معتبر فيه الصانعية
التي معنى العلية ثم ان الشارح هذا باطل ووصف الاضافة الى اخره فحينئذ يلزم ان لا يفيد
قوله والعالم قد يتصور موجودا الى اخره فانه مبني على اعتبار وصف الاضافة كما عرفت
وقد ابطل اعتبار وصف الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف الاضافة

بدونه يكون هناك حاجة منفية حالية متصلة بقوله لان من العشرة فصار ههنا جملة حالية
نبه لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض اللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد
الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال لان اللازم من الملزوم وبجملة من الدالة على التبعيض
فانهم **قوله** ولا يخفى ما فيه كان يكون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يستدعي نفسه وبالجملة
مغايرة الشيء للشيء لا تستدعي مغايرته لكل جزء من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد
لنفسه وكذا مغايرة يده بل لزيد لا تستدعي مغايرته لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرته
لنفسه ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان تفسير الغيرية بالانفكاك
من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التفسير المذكور متفقا
بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن حارث فحاصل دليله حينئذ يقال لو كان الواحد غير العشرة
يلزم الانفكاك من الجانبين فحينئذ جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد كما هو المفروض لانهما متغايران
ينفك كل واحد منهما عن الاخر وبطلانه انه اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد
عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده ونفسه فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاكه عن نفسه هذا **قوله**
فينكشف المعلومات عن تعلقه بها سواء كان قديما او حادثا وان العلم له تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان وقبل هذا كلامه
قوله بالنسبة الى الازليات تتناول ذاته تعالى وصفاته الحقيقية والاعتبارية
الازلية ايضا تتناول المعلومات الازلية ممكنة كانت او ممتنعة وتتناول ايضا المعدومات
الازلية المعدومات الازلية وهما الذي لوازم ان كانت غير متناهية بالفعل فتعلق علمه
تعالى بها تعلقات الازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرناه مبني على
ان المعدومات والمعدومات متمايزة في نفس الامر وهنا هو المختار عند المتكلمين
قوله باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجدد بالفعل سواء احدثت باعتبارها
وجدت الان او قبل وذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل
في وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة ومتعاقبة بالنسبة
الى الزمان الماضي او الزمان المستقبل واما عدم تناهي المتجددات بمعنى انه لا تنتهي الى
حد لا يوجد بعده متجدد اخر اصلا فذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت الوجود منه بالفعل
كما في اهل الجنة مثلا ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها متناهيا كانت متعلقات العلم
بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة **قوله** مؤثر في المتجدد
بجعله ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود منه بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين بحدوث
تعلقات القدرة كلها قديمة واما الثاني اي التكوين فتعلقاته حادثة عند بعضهم بمعنى انه تعلقت

هنا كما عرفت ايضا في صورة العالم مع الصانع نفسهم كان فرضيا او تقديريا قبل اقامة البرهان
فكان الكلام هنا على جواز ان يشهد العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في
صورة الكل والجزء والعلة والمعلول ونحو ذلك فان وصف الاضافة هنا حقيقي لا فرضي
فكان ابطال الشارح هنا مبنيا على اعتبار وصف السلامة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال
اصلا **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم
غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولك
الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب هذا كلامه **فقوله** يرد اه اقول قيل هذا
الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا في الافادة لان
هذا القدر كافيا في المرة وبهذا يتضح فوهم ما هو عنه واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد
في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولات على الموجودات الخارجية
كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان
مفهوم الاعمى موجودا خارجيا فانما هو في الموجود كالانسان واذا اريد تفسير الحمل بحيث
يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى انهما صادقان عليهما
ذاتا واحدة وجاز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية لا سبهة فيه
هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يؤول كلام الشارح بعناية
هنا فيحمل قولهم بحسب الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية
وغيرها من المحمولات العرضية كالعالم والقادر ونحوهما **قوله** وان تكون العشرة
مذهبه في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان الناصبة وانه يصح حينئذ بانه عطف على ما سبق
الاحتمال بتقديره وينتقض باللازم فانه عند المعتزلة هذا كلامه **فقوله** وانه يصح وصل الى اخره
يعني ان الواقع في النسخ الاصلية هو الناصبة ثم غيرت الى المصدرية بسبب فصلا [illegible]
عن قوله اكثر هذا المعنى غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان تكون على ما قبله الا بتكلف
تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا حينئذ يتقدر الكلام هكذا لو كان الواحد غير العشرة
لصار الواحد ذا ان تكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل هنا هو الحمل
بالاشتقاق دون الحمل بالمواطاة اذ لا يصح الحمل بالمواطاة هنا كما لا يخفى **وقوله** وينتقض
ايضا باللازم لا يخفى ان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم اذ يقال مثلا لو
كان اللازم عين الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيجب ان اللازم
عين الملزوم ولكن المشهور ان اللازم عين الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان
المصدرية واما اذا كان الواقع ان الناصبة فلا نقض باللازم لان قوله ولئن تكون العشرة

كونه تعالى حي الذات وكونه تعالى سميعا بصيرا اعتبار تعلق علمه بالمسموعات والمبصرات **وقوله**
للعلم نوعان من التعلق اي فيكون لصفة العلم نوعان من تعلقه بالمسموعات احدهما تعلق
صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والثاني تعلقه بها بعد حدوثها فعلى هذا
كان العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويكون السمع والبصر صفتين اعتباريتين تتجددان
عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين الى صفة العلم لا صفتين زائدتين على العلم
وقوله ومن تمسك به يلزمه ان يقول الشم والذوق واللمس اي من تمسك على عدم
الاتحاد بين العلم والسمع كالبصر بان يقول العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل حصول
وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر لا يتحدان يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس في
حقه تعالى بان يقول العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل فلا اتحاد بين العلم وهذه الصفات
فلا ينحصر صفاته تعالى في السمع والبصر الثابتة وذكر في شرح المواقف انه تعالى يوصف
بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل **قال** الشارح رحمه الله فيدرك
ادراكا تاما الاحوال اي فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل اي على طريق
ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم
اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريقة تأثر
حاسة اي انطباع صورة في حدقته كما في ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ كما في اسماعنا **قوله** يحدث لها متعلقات حدوث التعلق في القدرة على
مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر انفا هذا كلامه ويحتمل ان المختار عند الشارح وغيره من
المحققين من ثبوت التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد اشرنا انفا ان للقدرة
بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما ازلي والاخر متجدد **قوله** يوجب تخصيص
احد المقدورين بمتعلقه **واعترض** بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين
يحتاج الى مخصص اخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة
الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح هذا كلامه **وقوله** والا يلزم الايجاب اي وان لم تتساو
نسبة الارادة الى التعلقين بل كان احد التعلقين فقط مقتضى ذات الارادة يلزم ان
يكون الباري تعالى موجبا بالذات وهذا خلف **وقوله** لا يقال الخ يعني اختيار
الشق الاول ومنع لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل
والترك مخصصة مع استواء نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى مخصص اخر
وقوله الكلام في وجود تلك الصفة اي لا نسلم وجود صفة من شانها صحة الفعل
والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب اصحابنا عن هذا بان اللازم

وللأول بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة فهذا حرر هذا الكلام **فقوله** وجعله ممكن
الوجود لا واجب ذهب المتكلمون كلهم إلى أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس
شيء منهما لازماً لذاته بمعنى قوله صفة أزلية تؤثر في المقدورات موافقة منه تجعل الممكنات
حيث يصح وجوده من الصانع تعالى **قوله** لا تنافيه وذلك لأن صحة الفعل والترك
بالنسبة إلى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فتكون أزلية وهي صفة الأزلية هو التعلق
الأزلي فيكون جميع تعلقات القدرة أزلية وقوله يعني أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور
فيما لا يزال ولا يخفى أن هذا التعلق إنما هو صفة الإرادة إلا أن أصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب
بعضهم إلى أن الإرادة تتعلق أزلياً بوجود زيد مثلاً فيما لا يزال وهو تعلق الأزلي بوجود زيد
فيما لا يزال وذهب الآخرون إلى أن للإرادة تعالى تعلقاً متجدداً بوجود زيد وقت وجوده
وذلك التعلق هو القصد المتجدد بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب المتكلمين
الشكوى أن يقال إن للقدرة تعلقين بالنسبة إلى كل حادث أحدهما الأزلي وهو تمام صحة الفعل
والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه وقد أشار الشارح إلى هذا
بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها ولا يبعد أن يقال إن الإمام تعالى أن المحققين هو نفي صفة
التكوين وأنه لا دليل على أنها صفة أخرى سوى القدرة والإرادة **قوله** وهو يعني
القدرة يذكرها النية على الترادف وعلى صحة الإطلاق على الله التقي العزيز هذا كلامه
فقوله وعلى صحة الإطلاق المشتق على الله تعالى لأن صحة الإطلاق في أسمائه تعالى موقوف
على الإذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا إطلاق الاسم عليه تعالى مع أن الاسم صفة له
تعالى ولذا لا يصح إطلاق الوجه عليه تعالى لعدم ورود الإذن الشرعي مع أن الوجه صفة له
بالورود الإذن الشرعي في إطلاق القوي على الله تعالى **وقوله** السمع والبصر صفتان
غير العلم عند الأشعري وأوله غيرهم بالعلم الشرعي بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق في وجه يكون سببا للانكشاف القائم وإن كان له تعلق آخر وانكشاف آخر
قبل حدوث المسموعات والمبصرات للعلم تعالى حين التعلق فلا يرد أن يقال
العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا اتحاد ومن تمسك به يلزمه أن
يقول بالشم والذوق واللمس أيضا هذا كلامه **فقوله** وأوله غيرهم اتفق المسلمون على أنه
تعالى سميع بصير لكن اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة الكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة
عن علمه بالمبصرات والمسموعات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان
وقال ما ذكره المحصل أن الفلاسفة الكلام كان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستغنيا دون العقل
كذا في شرح المواقف وأما فلاسفة الإسلام منهم الشيخ أبو علي بن سينا حيث يقول إن علمه تعالى
صفة حقيقية قائمة بذاته حتى جاز عنده أن يكون الباري فاعلا للعلم وقابلا له وهذا الاتفاق

فهنا من الترجيح بلا مرجح لا يلزم المحال فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين على الاخر بلا مرجح
وبين ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي مؤثر اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة
مرجحة على ما لا يخفى منه **قوله** وكون العلم تعلقه تابعا للوقوع بحقيقة ان العلم التصوري
تابع للوقوع مقدم فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة
المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان
يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل والمخلص الاشاعرة
نعم نفيها وتنظر فيها في المصلحة من كل وجه هذا الكلام **فتقوله** وبه يندفع قول الحكماء اذ لو لم
يقولوا بانه تعالى موجب لقلنا كما لو يقولون بانه تعالى موجب لظهر فلهم ان يقولوا بان
مجرد العلم التصوري الازلي او مجرد العلم التصديقي الازلي كان مقتضيا لايجاب ذاته
تعالى في هذا النظام المشاهد ويمكن ان يقال مراده هو ان مذهب الاراده تعالى وعلى الجهات
شرح اعترض على ما ذكره التابع رحمه الله بناء على قول الحكماء والاعتراض مندفع بما ذكره المحشي
بقوله بحقيقة ان العلم التصوري سابق على الاخر فان هذا التحقيق يكون تاما على تقدير كونه تعالى
فاعلا مختارا والا فلا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت **وقوله** هو العلم بالمصلحة
قال ابو الحسين من المعتزلة ارادته تعالى هو علمه بالمصلحة في الفعل وليس خبير بان المصلحة
لا تهم لذاته تعالى وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم
ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل ثم يوجد ذلك الفعل لما تقرر ان الجمهور ان الشيء لا يوجد
من الفاعل ما لم يجب من الفاعل ولا يجب عن الفاعل ما لم توجد العلة هذا والجواب ان
العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد شيء اصلا بل كان له تعالى ان يفعل
الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تعالى موقوفا على العلم بالمصلحة
اصلا فتعين يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات
الارادة والتكوين وذلك بان يكون لصفة قديمة تعلقات ثلاثة احدها الازلي وهو صحة
الفعل والترك كما عرفت والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقته
في وقت معين والثالث ايضا متجدد وهو التأثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات
ثلاثة يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح اخر فتأمل
وقوله للانسان فعل مساوي طرفاه وجود هذا الفعل ممنوع عند القائل بالعلم بالمصلحة
اذ لو صدر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كان موجود
فهو مما اشتمل المصلحة المحضة او هو مشتمل على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال
الشارح وفيما ذكرنا تنبيه على الرد الى الاخر اي في قوله لا صفات ازلية الى قوله والارادة
والمشية رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتعلق بجميع ما شاء الله تعالى

وأما الإرادة فهي حادثة ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالى **قوله** انه ليس بمكره ولا ساه. **فإن قلت** يلزم منه قول الجاحظ
مريدا **قلت** هذا تفسير إرادة الواجب لا جميع الإرادات نعم يرد عليهم أن هذا
المعنى لا يصلح مخصصا لأحد الطرفين وهو ظاهر وإن أريد أن الفعل يصدر عن الذات
على هذا الوجه فهو معنى الإرادة فهو قول بالإيجاب هذا خلاصة **فقوله** يلزم منه قول
الجاحظ مريدا الظاهر أن المراد بالجاحظ ما هو المؤثر عن الحادثات كالنار عند احتراق الحطب
فلا يصدق على النار الطائي فعلها ليست بكرهة ولا ساهية ولا مغلوبة **وقوله**
هو قول بالإيجاب لأن صاحب هذا المذهب من المختار وهو المتكلمين فلا يقولون
بالإيجاب والحق أن ليس قولا بالإيجاب لأن صاحب هذا المذهب من المختار وهو من المتكلمين
فله أن يقول أن الله تعالى يصدر عنه كذاته لا على طريق الإيجاب بل كان يصدر عنه اختيار صحة
أن يفعل وأن لا يفعل ومع ذلك أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل
قوله ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب اشارة إلى نفي الإيجاب بناء على الإكراه والاضطرار
قوله ولو شاء لوقع الملازمة فيه مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق هنا كلام **فقوله**
غير مسلمة عندهم إذ لهم أن يقولوا الإسلام أنه تعالى لو شاء لوقع ذلك الشيء وإن معنى مشيئته
تعالى عندهم هو أمره والإلزام من وقوع أمره بشيء وقوع ذلك الشيء المأمور به نعم لو شاء
أنه تعالى شيئا مشيئته لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشيئة في إيمان الكافر وغيره ممنوع عندهم
وقوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الأرض كلهم جميعا ويؤيده أيضا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على
إطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مروي عن النبي عليه الصلاة والسلام
وقد تلقته الأمة بالقبول على ما ذكر في شرح المواقف قال التالي عبر عنها بالنظم
المسمى بالقرآن وههنا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم
اليوناني وهو الإنجيل وبالنظم العبري وهو التوراة فالصفة المعبر عنها في الكل واحد وهو
الكلام النفسي الأزلي **قوله** إذ يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل هذا إنما يدل على مغايرة العلم
النفسي لا العلم المطلق إذ كل عاقل يتصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة
على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم أن هنا مقام مجال الأوهام
والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي يجده من نفسه بتغير العبارات ومدلولاتها
فإن قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام إلى غير ذلك عبارات
عن معنى واحد والإنكار ممكن والإمساك أي مدلولات الألفاظ متغيرة فليس ذلك غير
مدلول اللفظ ثم إن الشك في وقوع النسبة بصورة الأطراف والنسبة البتة والإيجابية

لذلك الفعل المأمور به وإن لم يكن طالباً لذلك الأمر في نفس الأمر لكن للملاحظة المذكورة مع
القصد المذكور لا يقصد ههنا إذ المقصود ههنا هو إثبات معنى غير تلك الملاحظة وهو ذلك
القصد ولم يوجد ذلك المعنى في مفهوم الاعتبار المذكور **قوله** والدليل على ثبوت صفة الكلام
الذي يثبت مغايرته للعلم والإرادة فيما سبق لأنه يدل على الثبوت والمغايرة معاً هذا كلامه
فقوله فيما سبق أي في قوله هو غير العلم إلى قوله وعدم امتثاله إلى آخره وأمر ههنا وقد عرفت
أن المقصود ثم ذكر ما سبق هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته إجمالاً وأن المقصود ههنا
هو إثبات صفة الكلام له تعالى وأما مغايرته للعلم والإرادة وسائر الصفات فلذلك
مفهوم من هذا المقام أيضاً ويؤيده ما تواتر من الأنبياء عليهم السلام كانوا يثبتون له تعالى
الكلام ويقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام
وثبت المدعى كذا في شرح المواقف ولا شك أن المدعى هو ثبوت صفة الكلام له تعالى
ولا شك أيضاً أن الأمر والنهي ليس شيئاً منهما مرادفاً للعلم والإرادة وسائر الصفات فثبت
المغايرة أيضاً **قوله** الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام قال في التلويح ثبوت
الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور ملخصاً منه
تدافع لا بد من التوفيق بين البحث فتأمل هذا كلامه **فقوله** وبين كلامه تدافع
إلى آخره وجه التدافع أن كلامه في التلويح يدل على أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت
الشرع وبين الكلامين تناف لكن الحق ما ذكره في شرح العقائد فإن ثبوت كلامه تعالى
موقوف على ثبوت النبي عليه الصلاة والسلام وبيانه أن له تعالى كلاماً وأما ثبوت النبي عليه
السلام فهو موقوف على ظهور المعجزة في بيان مسألة اشتقاق التكلم فلا يلزم الدور ووجه التوفيق
بين الكلامين فقوله إن الله تعالى حينئذ توجيه كلامه في التلويح أن ثبوت الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تعالى إذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بأن يعلم أولاً أن هذا الكلام
لكمال بلاغته كان معجزة خارقة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلم ههنا
لو توقف ثبوت كلامه تعالى على ثبوت الشرع للزم الدور ولكن إن تنزل أيضاً أنه ثبوت
بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى على ذلك البعض يلزم الدور **قوله**
من غير قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وتمامه بينه لزوم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة
يقولون بقيام المأخذ ويؤولون بإيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة هذا كلامه
فقوله وهو التكلم هذا إذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره الشارح أنه ثبت
أنه تعالى متكلم وأما إذا كان المشتق ما في قولهم إن الله تعالى قال كذا أمر ونهى وأخبر
فمأخذ الاشتقاق هو القول والأمر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام

ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علم بوقوع النسبة
فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم نعم الا الموقوف الكلامية فقوله لا العلم المطلق ولا يخفى
عليك قد يحصل الانسان الى الحرص يدل على ان المقصود ههنا هو بيان المغايرة بين الكلام
الخبري بمعنى العلم التصوري وانما استوهم كونه بعض العلم التصديقي ولذا قال قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم فقوله لا انتم في شانه تعالى الى الحق واجب
عن صلابان المقصود ههنا هو مجرد نفي الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة ولما اثباته
في الجملة للواجب وبيان مغايرته لسائر الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكرنا ما يتعلق بالصلحت اثبت له تعالى الصفات
الثمانية على الوجه العام وقوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من
مدلولات اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم مثلا فلا نستوهم كون الكلام الخبري
وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك ولا شك ان هما تحقق امرا هو المعنى
اللغوية التي تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه الشارح بقوله في المطول في المعاني والاول
وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو يريد المتكلم اخباره ههنا
وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الثاني في كلامه وهو الغرض الذي
يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم
العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى الثاني الذي يريد
المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني فممنوع فان صور اجزاء
المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك علوم تصورية مع ذلك القصد نعم اذا قصد المتكلم
الاخبار فيما تقدم ثم القصد الى العلوم التصورية وحينئذ لا يكون هناك الا علوم تصورية
مع ذلك القصد فمن اثبت في صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والقصد المتضمن انه لا بد
له من دليل فاما مع المنع فيتأمل عصمك الله تعالى عن الوقوع في مجال الاوهام قوله
كمن امر عبده بانه يامر ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه
واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة لا ارادة فالوجود صيغة الامر لا حقيقته
والحق ان الامر يعبر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة فهذا كلامه فقوله فانه يامر
للحق يعني ان من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه بامر العبد وهو يريد ان لا يفعل
العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر يعبر
عن الحالة الذهنية لا نزاع في ان الامر يعبر عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن
نقول هنا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار اذ لو اراد الفعل لا طلب ما الفعل بل يعقبه
بالواقع من ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الاعادة وهو ارادة افادة كونه مريدا

القايم بذاته تعالى **وقوله** تؤولونه بايجاد الكلام يعني قولهم ان الله تعالى متكلم معناه انه موجد
الكلام ومعنى قال وجد الكلام او القول ومثلنا في الباقي لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم
هو المتصف بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى اتصف امر بالامر **قوله** ومع ذلك فهو
قديم هذا قول الحنابلة وقول الكرامية فقائلون بحدوثه هذا الكلام قالت الكرامية كلام الله تعالى
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تعالى حادث قايم بذاته وهو التكلم من الحروف المسموعة كذا في
شرح المقاصد تعالى عما اما الكرامية فلكونهم بقدم كلامه تعالى وان كانوا قائلون بحدوث قوله
تعالى **قال الشارح** انه صفة واحدة لا الى الجزم يعني انه جزمي حقيقة تكثر باعتبار الاضافات
تكون تارة كلمنا او شاعرا او مخبرا لانه نوع واحد ساير جنسيا به او مركب تتكثر اجزايه **وقوله**
لان تلك التي تخل التوحيد ولانه لا دليل الى الجزم قيل الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز ان تتكثر
الصفات ويدل على الدليل الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد على ان
عدمه الدليل لا يستلزم عدم المدلول هذا والظاهر ان غرض الشارح ههنا هو انا لما اثبتنا
بالدليل القطعي نفس الامر اكتفينا في اثبات تكثر الى الامر والنهي والخبر مجرد احتلاف تعلقه
اذ لا يجب علينا ان نتعرض لما يكون التي تخل التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة بنا الى
اثبات صفات متكثرة من غير دليل **قوله** وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة
والجواب الحق ان عدم وجوب ما يدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة
الصفة كالعلم الذي له تكثر ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث
بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام
صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها هذا كلامه **قوله** واعترض عليه هذا مذهب الحدوث
الى الجزم لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات
ليست من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة وان لم تكن يلزم ان توجد
جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل لنوع الامر وحده ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع
الخبر وحده بل الموجود في الازل هو المعنى الذي هو الكلام بدونه وجود تلك الانواع
على انفرادها سواء كانت تعلقاته ازلية او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج
بدون وجود انواعه في الخارج محال ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك
في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت
تعلقاته ازلية او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات المتجددة هو مذهب بعض من
الاشاعرة واستحسنه السيد الشريف في شرح المواقف لان القول بكون تعلقات الكلام
ازلية خلاف الظاهر الا في الاخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية كالاوامر والنواهي
تامل **قال** الشارح رحمه الله وتعقب بعضهم الى الجزم حتى هذا الجواب عن الامام الرازي

وقيل كلامه تعالى خمسة وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء **قوله** لانا
نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص يتعلق
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب هكذا
كلامه **فقوله** فان الامر من حيث هو غير الخبر الى اخره يعني ان الامر من حيث هو هو يصدق
عليه الكلام لان الكلام هو كلام مخصوص يصدق عليه انه كلام **وقوله** ان زيدا من
حيث هو عالم الى اخره اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب
فان حيثية كونه عالما يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار الحيثيتين
المتباينتين واعلم ان هذه الحاشية المذكورة ظاهرة في ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل
نوع واحد هو الخبر ويرجع الكل الى ذلك الواحد لكن الظاهر ان مراد البعض هو ان الكلام في الازل
نوع واحد هو الخبر ويرجع الكل الى ذلك الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب ذلك البعض
بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقاته فلو كان الكلام في الازل شخصا واحدا
هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك البعض ايضا الى الانقسام بحسب التعلقات واما كون التعلق
الخبري ازليا في جواب ذلك البعض ومتجددا في جواب الشارح فلا يفيد فرقا معتدا به فان
سائر التعلقات متجددة على هذا الجواب ايضا لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل
هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام الكلام بحسب الانواع مع ان ارجاع سائر الانواع الى النوع
الذي هو الخبر فيه بحث **قوله** واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض
راجعا الى البعض الاخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل هذا كلامه
فقوله لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة واما
ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل لا نزاع ان الامر والنهي مستلزمات للخبر بناء على ان وضع
الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم فيستلزمان الاخبار عن استحقاق الثواب والمدح او عن استحقاق
العقاب او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فلا يستلزمه معنى الطلب اصلا نعم
يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجود الايمان ليس بمدلول الخبر فان لازم الخبر هو احتمال
الصدق والكذب فلذلك يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تعالى او الرسول عليه الصلاة
والسلام **قوله** كما اذا قدر الرجل الى اخره اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته
فلا شك في كونها سوى الايقاع يلزم منه ان الخبر بالنبي عليه السلام ليس اصلا فانه قطعي البطلان
لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والصيغة هو الامر الصريح للمعدوم هذا كلامه
فقوله عزما على الطلب اي تقدير الطلب وذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل
كذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديري لكن المطلوب
هو ان يفعل الابن ذلك الفعل المامور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كون هذا

الابن موجودا في الاستقبال وكون المطلوب امرا وافقه بريئا الابنا في ان يكون نفس الطلب التنجيزي
حاصلا بالفعل قبل وجود الابن **فان قيل** كما ذكرتم انما يصح في صورة امر الغايب لكن
الكلام في امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح في شان الشخص المامور المعدوم وقت هذا
الامر **قلنا** لو سلم ان الذي جاز في حقنا قبل وجود المامور هو امر الغايب دون امر
الحاضر لكن في حقه تعالى يجوز امر الحاضر والغايب جميعا لان كلامه تعالى لا يتغير بتغير
الزمان فيتساوى زمان وجود المامور ومقصود الشارح هنا هو التنبيه على جواز حصول
نفس الطلب قبل وجود الشخص المامور وهذا القدر حاصل بكليهما سواء كان الامر للحاضر
او للغايب كقول يضرب والصحيح في قول الانسان هو الامر للغايب قبل وجود المامور واما
في شانه تعالى فكلا الامرين صحيحان كما عرفت **وقوله** وفرق بين الامر الصحيح والضمني
فان امر النبي عليه الصلاة والسلام للموجودين الحاضرين عنده امر صريح قصدي وامره
للمعدومين والغايبين امر ضمني تابع لامره عليه الصلاة والسلام وهم اصحابه عليه السلام
قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج السؤال عن الجواب المذكور بان يقال ان
الله تعالى لم يزل في الازل عن خلق المخلوقين حتى امرهم ونهاهم عن المناهي حتى يتهيأ السائل
هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قديما مخلوقين فيامرهم الله تعالى امرا صريحا وقصديا
لكن وجود المخلوقين القديم سوى الله تعالى محال عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة
في الازمنة الماضية لا الى نهاية محال عندنا اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الا ان
يقال ان ذوات المخلوقين متناهية لكنه تعالى في الازل كان يخلقها ثم يفنيها ثم يعيدها
هكذا في الازمنة الماضية لا الى نهاية تعالى هذا اذا كانت ذوات المخلوقين متناهية
وعدم التناهي راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا يبطل عدم
التناهي في الامور العدمية **قوله** لئلا يسبق الوهم الى الخ فان القرآن سايع الاستعمال
في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس واضافته تنبيه على الترادف هذا كلامه **قوله**
فان القرآن شايع الاستعمال الى اخره يعني ان اطلاق لفظ القرآن على اللفظ المقرو المؤلف
من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام عند القراء والفقهاء واهل
الكلام جميعا **وقوله** وكلام الله تعالى بالعكس يعني ان اطلاق لفظ الله سايع في الكلام
النفسي دون اللفظي وانت خبير هذا غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم قايلون
بصفة الكلام له تعالى ولكنه يكون سببا باعثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم وقوله وفيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو
الاسد تنبيها على الترادف **قال** الشارح جهلا او عنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم

حروفا وزفوقا هو بعينه كلام الله تعالى فقد صار قديما بعد ما صار حادثا وقال بعض الافاضل
ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من العلماء المجتهدين ولا ينبغي للمصنف رحمه الله
ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يؤول كلامهم بان يقال مثلا كلامه تعالى من جنس
الاصوات والحروف وانه قديم قائم بذاته تعالى من غير ترتيب بين الكلمات والحروف
بتقديم بعضها على بعض وتاخر بعضها عن بعض تقدما وتاخرا زمانيين في ما سيجي
ان شاء الله تعالى فاما ما نقل عن بعضهم مثل الكون والعلاقة لبينة فعلى تقدير تسليم
صدوره عنهم ينبغي ان يؤول بحمله في الاسناد المجازي ونحو فتامل وقوله الى غير
ذلك لكونه منقسما الى السور والايات وكونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك
وكونه منسوخا ومحكما وقوله وعلى اختلاف بينهم وذهب بعضهم الى انه مكتوب
في اللوح المحفوظ وقيل انه مخلوق في لسان جبريل عليه الصلاة والسلام وقيل في لسان
النبي عليه السلام ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبريل او النبي عند المعتزلة هو ان تكون الالفاظ
المحكية مخلوقة في قلوبهما حتى جرت على السنتهما لا انهما فعلهما لان الافعال الاختيارية
للعباد مخلوقة لهم وليس مخلوقة له تعالى قوله وانت خبير بان المتحرك الى اخره يعني
قولهم يخالف تلك اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله
ولا يصح اتصاف الباري تعالى به يريد به بصحة بحسب اللغة هذا كلامه قوله
فلا ضرورة في العدول اي لا ضرورة في العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال
ان المتكلم معناه من اوجد الكلام ثم ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله
نريد به بصحة تحاصل كلام الشارح هو ان يقال والا اي وان لم يكن المتحرك معناه اللغوي
من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي هو من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم
معناه اللغوي من اوجد الكلام لصح ان يقال ان الله تعالى هو المتحرك والمجسم والاسود
والابيض في اعتبار ذلك بناء على ان معناه هذه الالفاظ في اللغة هو انه تعالى موجد لماخذ
اشتقاقها تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا قد علمنا عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي
للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نسلم وجود الضرورة كما عرفت قال الشارح
للمحفوظ ويسمع الى اخره اسناد وقوله للمحفوظ اسم اسناد مجازي وكذا اسناد قوله محفوظ
ويكتب اسناد مجازي يعني كونه الكلام الالهي ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا
وليس المراد ان نفس الامر ينبت الاسناد مجازي قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الى
اخره يرد عليه ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصنف والتفصيل انه لما تمسكت
المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه
بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد

ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه موضوع للمعنى العام
المتناول للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله في شرح المواقف
في بعض المواضع **وقوله** وان جعل من قبيل كون الوضع له خاصا والموضوع عاما الى آخره
وتفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال ثم وضع لفظا
من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وصفا اجماليا ومثال ذلك نحو لفظ انت
فانه موضوع لكل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله من قبيل كون الموضوع
خاصا والوضع عاما فيمكن ان يكون كلام الله حقيقة في الافراد التي قررناها كما كان
حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تعالى واما قوله يوصف فيلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته
تعالى بالحدوث فذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف نوع كلام الله بالحدوث فممنوع فمسلم
لكن لا استحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القايم
بذاته تعالى وبعضها حادث وهي الاشخاص القايمة بذوات المخلوقات فلا اشكال
اصلا **وقوله** مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه ما ذكره من ان كلام الله
اذا كان اسما للنوع القايم بذاته المخلوقات يلزم ان يكون الملائكة على الشخص القايم بذات
النبي عليه الصلاة والسلام بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل قطعا فجوابهم جوابنا
وقوله ليس مرتب الاجزاء هذا كلامه **فقوله** يشمل الورق الى آخره لا يخفى بطلانه
لمح ولمح بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع كلمات القرآن
هي المركبة من التسعة وعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية قايمة بذاته
تعالى والمفروض ان لا تركيب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف ولا في الكلمات
المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ومن المعلوم
ان التركيب لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد التركيب في كلمة ثم يوجد الترتيب
فيه بدون التركيب **والجواب** العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد
من تلك الحروف اشخاص متعددة قايمة بذاته تعالى ويكون بين تلك الحروف
ترتيبات عقلية حتى كان بينها مركبات عقلية بحيث يحصل بسببها كلمات مخصوصات
لها هيئات مخصوصة يمتاز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية
قايمة بذاته تعالى واما قوله ليس مترتب الاجزاء فالمراد به نفي التركيب الزماني
مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان تكون صفة موجودة في الخارج قايمة بوجود جسماني
فتكون هي عين محض ايضا تبعيته هذا الوجود قال الشارح رحمه الله وحيد لم يعتقد لفظا
قايما بالنفس وذلك ان نقول انا نعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقدير

عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة **وقال ايضا** المرتجل قسم من المشترك
فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول وجود العلاقة لكن لما شاع استعمال كلام الله في المعنى
الثاني كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله ملحقا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى
صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما الا بالنسبة الى اهل الوضع الاول او
بالنسبة الى اهل الوضع الثاني **وقوله** وفيه اثبات عدم ترتب الوضع الى آخره
فقابل ان نقول سلمنا عدم اثبات عدم ترتب الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى اثبات
ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا بصدد الاثبات **وبيان**
ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار عدم العلاقة يدل على كونه منقولا لا مشتركا
اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نسلم ان عدم اعتبار العلاقة يقتضي تاخر الوضع
بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لا يحتاج
الى اثبات عدم ثبوت الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال العقلي بناء على ان وجود العلاقة
لا تقتضي بتر تاخر الوضع الثاني عن الاول فلا نحكم بانه منقول عن هذا المعنى الى ذلك
المعنى نعم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح حيث قال في التحقيق
وبالذات الى قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام له دلالة ظاهرة على
تاخر الوضع الثاني عن الاول فلا يحكم ان يكون هذا الجواب عن طرف الشارح لانه لا
يصح به **قوله** اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قايم ومن علمه ان كلام الله تعالى
ان كان اسما لذلك المعنى الشخص القايم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون قرآنا كلامه تعالى
بل مثله ويشترط للقطع بان ما يقرؤه كل واحد ما سمي القرآن المنزل على النبي عليه السلام
بلسان جبرئيل عليه السلام وان كان اسما لنوع القايم بذاته تعالى يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص بخصوصه مجازا لا يصح نفيه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا
والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه باختصاص الحقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع
وذلك الفرد الخاص هذا كلامه **وقوله** اسم اللفظ والمعنى الى آخره اي فيكون الكلام
النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف **وقوله**
وفيه نظر هذا انتهى ما سنذكر اي وفي عدم كونه كلام الله نظر **وقوله** يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص الى آخره هذا اللزوم ممنوع فان اللازم هنا من اطلاق كلام الله تعالى على ذلك
الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع القايم بذاته تعالى كما هو حال سائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد باعتبار
كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية واما تم ذلك الشخص القايم بذاته تعالى بخصوصه

لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة على ما هو المشهور ولا تتعلق القدرة
على نفس السواد وانما تتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد انتقض بمحو الاسود امثلا
قوله فانما بتكوين اخر فيلزم التي يرد عليه مع شهرته لجواز ان يكون تكوين التكوين
وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى اذ لا
تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك
في مواضع شتى من هذا المقام فقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين بعد
هذا يكون التكوين تكوينا بتكوين نفسه ويبطله ما سيجيء من قوله وهو غير المكون عندنا
الى الحق فلا تحسن ايراده هنا قبل مجيئه اوانه وقوله وقد اشرنا الى اشارة في بحث
صفة البقاء فقوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات
التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه
بدون رجحان احدهما على الاخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذلك شرطا
قابل لوجوده لجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد يحتاج الى التكوين
فيلزم في التكوين اذا كان حادثا ان يكون محتاجا الى تكوين اخر كسائر الممكنات
الحادثة وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده انه ذاته مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا
يصح في الممكنات كما عرفت مع انه فيه سد باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول
به وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده الزماني بان يتصف الباري تعالى في الازل
بذات التكوين حال كونه ذات التكوين معدومة ثم يتصف به الباري تعالى بعد
الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضا بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد
حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا قوله
ويتم هذه الادلة للحق كانه اراد ما عدا الدليل الثاني او هي الامر على التقسيم لا
كلامه والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية ازلية واما ان ذلك
رد لك لان مراد الشارح هو انه تعالى قد وصف ذاته تعالى في الازل بانه الخالق فلو كان
الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب قوله تعالى لانه تعالى في الازل كان متصفا بصفة
الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق التكوين
صفة حقيقية ازلية فاما ان تكون صفة حقيقية او تكون صفة اضافية متجددة كل وقت
المكون واياما كان يلزم الكذب بناء على انه تعالى وصف ذاته في الازل بانه متصف
بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تعالى لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين
وكلامه تعالى منزه عن الكذب بالاجماع قوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمعقول وان لم

الحيوان على الناطق ويتعقل اضافي كذلك الزمان المعين معنى الناطق الحيوان يتقدم الناطق
على الحيوان وليس هناك ترتب زماني بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان يكون
عاقل فلم لا يجوز ان يتقدم بذات الله تعالى القوي الكامل الفاظ ومعان انه لينه مترتبة
ترتبا عقليا غير حساني لا ترتيبا زمانيا اصلا **وقوله** وحرف لا تتعقل الا الحرف بالنظر الى ما
سبق من قوله كانها بمنقش الحافظ اي الحرف ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف
مخزونة مترتبة في خيال الحافظ هو الذي يكفي هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية
في خياله بدون التركيب اذا لم يكن هي ثابتة باقية في خياله لزمه النسيان فلم يبق فرق
بينه وبين الامي اصلا واما جواز الثبوت والبقاء للانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب
القوي الكامل بالطريق الاولى فتامل والله الموفق **قوله** وفسر باخراج المعدوم
الى الوجود لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها
دالة على الاضافة الى الوجود والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك
عبارات دالة على الاضافات المحضة لكن المراد منها مبدأ هذه الاضافات مثلا وهي صفة حقيقية
هي المسمى بالتكوين ثابتة حقيقية وفرق بينه وبين القدرة ان صحة وجود المقدور من القادر
وأما التكوين هو الوجود بالفعل **قوله** يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز
ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فانه زعم انه تعالى يخلق الله لا في محل وجوابه من وجهين اما ان
صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له هنا كلامه **فقوله** فان رد بما
يجيء الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا وملموسا لنفسه الى آخره **وقوله**
الدليلان يعني الوجه الاول والوجه الرابع **قوله** ولم يتعرض له اي في الوجه الاول
وان تعرض له في الوجه الرابع بقوله الا بآية **قوله** لجاز اطلاق كل ما يعد هو عليه
ان اريد الجواز الشرعي فممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وان اريد الجواز العقلي فمسلم
ولا مانع فيه هذا كلامه **قوله** لتوقفه على عدم الايهام اي التوقف الجواز الشرعي
على عدم الايهام ما لا يجوز في شانه تعالى حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لله قادر على السواد
وذلك لايهامه كونه تعالى جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** والاذن اي وللتوقف
الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم ما لا يجب في شانه تعالى **وقوله** فلا امتناع عم لا
يخفى على المصنف رحمه الله ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ
السواد والحمرة غير مقبول لا عند اهل اللغة والعرف ولا عند العقلاء اصلا فلا وجه للالتزام
الدليل هنا نعم يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر
على الخلق هو جواز خالق السواد فلا يكون السواد محدث بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه
لحدانه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى انما تتعلق بخلق السواد

لا يعل

وقوله غير مسلمة عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين
صفة حقيقية ازلية هذا مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة في جوابه
وقوله وفي المكون موجود في الاضافة ايضا يعني ان صحة انفكاك في المكون موجودة في الاضافة
فان المكون يصح انفكاكه عن التكوين اذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء عن العدم الى الوجود
فيكون حاله بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما
وقت بقاء المكون وقوله ايضا كما في التكوين في تقدير كونه صفة ازلية لوجد بدون المكون
على ما قالوا وقوله لا يلزمه اللزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم
ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجاد المكون
لاجل اخراجه من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون حال كونه وقت بقائه فظهر ان اللزوم
بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالاضافة بالصفة المحدثة مع الذات
قوله بان الفعل يغاير المفعول فيرد عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم
يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه
ان الكلام الراجح فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل
فيكون قوله كالضرب شطر الاعتبار وقد عرفت ان الجواب التسليم الاول بل الثاني ايضا
فتدبر هذا كلامه فقوله ولو سلم لم يكن غيرا الخ ولو سلم ان التكوين نفس الفعل
لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع الانفكاك عن المفعول وقوله جواب التسليم الاول
وهو ان يقال ان عدم الغيرية لا يلزمه اللزوم من جانب وقوله بل الثاني ايضا وهو ان يقال
لا استحالة في كون الصفة المحدثة غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو الصفة محدثة
قوله مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد هذا كلامه
فقوله اذ الاحتياج اليه اي الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد والخلق المفروض
ان يكون الشيء وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء فيما مستغنيا
في التكوين والايجاد والخلق الذي هو نفسه قوله اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى اقدم منه
ما سبق ان العالم حادث واما اصطلاحي بان يلاحظ حدوث قدمه لزم قدم العالم ايضا فالمعنى
اقوى قدما واقوى بزمانه قديم بدون التكوين هذا كلامه فقوله اما لغوي القديم في اللغة
ما مضى عليه زمان طويل لقوله تعالى كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين
فيه ان كون الواجب تعالى قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما
يستلزمه لو لم يكن المكون قديما بنفسه لكن المفروض هو ان يكون التكوين عين المكون فيكون
مكونا بذاته كما ان الباري تعالى موجود بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته
نعم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن المحال جاز ان يستلزم المحال فلو كان

عنهم امران يكون المكوَّن موجودًا قائمًا بذاته هذا خلف قال الشارح لكن ينبغي للعاقل ان لا
اخفى هذا التعريض على المصنف واصحابه الماتريدية بانهم ليس في ردهم هذا على ما ينبغي بالعقلاء
وقوله ليس امرًا محققا مغايرا للمفعول والامام يقولوا نفس المكوَّن بكسر الواو لانهم قد بيّنوا
كونه صفة حقيقية فيه مع ما فيه من سوء الادب ولان التكوين يتجدد عند تجدد المكوَّن بفتح
الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الآخر وكانه نفسه بخلاف المكوِّن بكسر الواو فانه قد ينفك
في الازل عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة الى آخره فانهم قالوا ان ارادته تعالى
هي نفس علمه بوجوب النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تعالى عين ذاته
فلذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا وذلك
بحكم الضرورة لمن توهم وقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اما اوفق
الوجوه الممكنة واكملها لمناسبة الكمال لوجوب المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم
قد يناقش باحتمال الواسطة من الالهة فقوله على ابطال قول الحكماء الى آخره قالت الحكماء
الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل النظام
من حيث كل ونحو هذا النظام المساعد لهذا وقع العالم على هذا النظام الشاهد لمناسبته
للمبادي الاكملية وقوله قد خفي عليه الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه
الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه تعالى قادرا بمعنى انه تعالى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهذا
المعنى اعم مما يتناول المختار والموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدمة الشرطية الاولى
واجبة الصدق ومقدمة الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتين في حقه
سبحانه وتعالى كما في شرح المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على كونه
تعالى قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة فان دعوى
الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود الشارح هو اثبات المعنى
الثاني الذي هو الاحق فلا بد من دليل يدل على كونه تعالى قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل
وقوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة اي يحتمل ان يصدر عن الباري تعالى بطريق
الايجاب وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المتعلقة على الوجه الاوفق
الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون الباري تعالى فاعلا بالاختيار بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط
القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سوى الله يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل
هذا الاحتمال فلو كان الباري تعالى موجبا للزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة
او المجتمعة على ما حقق في موضعه قوله بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر المبني
للمفعول فعلى هذا الا ان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي وهذا الكلام
فقوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤيته انه تعالى مرئيا بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية

مصدرًا من المبني للفاعل معنًى ما لا المفعول كما هو الظاهر كان تفسيره بالانكشاف تفسيرًا باللازم
وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤيته الله تعالى بحالة البصر وهو ان ينكشف لعباده انكشاف
القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما يجيء
تفصيله ان شاء الله تعالى **قوله** يعني ان العقل اذا خلي لا يحكم هنا هو الامكان الذهني
وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به هذا كلامه **فقوله** يعني ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم
العقل بجواز رؤيته الله تعالى بجوازه في نفس الامر وليس مقصودهم ان العقل اذا خلي ونفسه
لم يحكم بامتناعه وان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه يجمع الممتنعات النظرية كجسميته
تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا فانه يقال مثلًا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته
تعالى ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالله التوفيق ان
مراد الشارح هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته الله تعالى بل الحكم بجوازها
ما لم يقم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم بجوازه فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان
الاصل عدمه اي عدم الامتناع ثم ان هذا التقرير من الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصود
هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجيبت النقل واما النقض بالجسمية ونحوها **فجوابه**
هو سلمنا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تعالى لكن قام البرهان على امتناع
جسميته تعالى بخلاف رؤيته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فبقي على الجواز الاصلي وهو
المطلوب ههنا كما عرفت **قوله** صحيحة انا نفرق بالبصر الى آخره يرد عليه انه ان اريد الفرق برؤية
البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد اذ لا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع
والصحيح ان الفرق مدخل من البصر فلا يقتضي كونه المرئي مبصرًا هذا كلامه **فقوله**
يرد عليه الى آخره يمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة
الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم القائل برؤيتهما ايضًا
وان ما ذكرنا في صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فالاعتراض عليه بايراد المنع
ونحوه لا يجري عليه لتنبيهه **قوله** اذ لا بد ان تشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق
ووجوب الوجود بالغير والقابلية بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها
امور مشتركة بينهما **فان قلت** علة الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب تعالى
فلا صورة في النقض بها على انه منتقض بصحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعًا **قلت**
يجوز ان يشترط شيء من خواص الموجود الممكن هذا كلامه **فقوله** يرد عليه الى آخره لما
ان يقول ان التحيز والقابلية في الجوهر ويكونان في الاصالة وفي العرض يكونان في التبع
فكل منهما يكونان في الجوهر بمعنى وفي العرض بمعنى آخر فلا يوجد له حقيقة واحدة مشترك بين الجوهر
والعرض واما الكون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر العلل لان فيه المطلوب

وهو

وتجوز رؤية الواجب تعالى وأما تقييد وجوب الوجود وهو كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة
لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية كالإمكان ونحوه **وقوله** فلا ضرورة في النقض بل في الإيراد
ان تقيّد العلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلولية ونحوها متعلقا للرؤية كون الواجب
تعالى ايضا متعلقا للرؤية لانه تعالى من افراد الماهية والمعلومية ونحوها من الامور العامة
والمعروضات كل واحد منها يتعلق بالرؤية وقابل لها فكذا الواجب تعالى واما قوله يجوز ان
يشترط بشيء من خواص الوجود الممكن فمدفوع بما ذكر بعد من ان امتناع وجود الرؤية
لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية او
المانعية انما تعتبر لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر **وقوله** والامكان عدم ضرورة الوجود
ايضا لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر هذا كلامه نقله عنه
ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط على امكان الشيء من خواص الوجود كما اشير اليه
آنفا وقد عرفت وجه اندفاعه ايضا فتدبر **وقوله** ولا مدخل للعدم في العلية لان التأثير
صفة اثبات ولا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه
انه لا يمتنع الشرطية ولا يتم المقصود هذا كلامه **فقوله** فلا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تعالى
وذلك لجواز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تعالى فذلك
وانت خبير بان الشارح صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقابلية لها ولا خفاء
في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بالعلة صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية
ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا
انتهى كلامه فافهم واسه العين **قوله** ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع
الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة هذا كلامه وذلك لان الشرط والمانع
من الامور الخارجة عن متعلق الرؤية ولا يمس به قيل جاز ان يكون الشرط والمانع غير خارج
عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان هذا الاعتراض
مندرج فيما يذكر الشارح من قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية الحسية وما يشبهها من الاعراض
لا الجسم **قال** الشارح فالواحد النوعي قد يعلل بالمتعلقات اي فيجوز ان يعلل صحة الرؤية
خصوصية الجوهر وخصوصية العرض **قوله** والعدمي يصلح علة للعدمي اي فيجوز ان
يعلل صحة الرؤية بخصوصية الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية **قوله** ثم لا يجوز ان يكون
خصوصية الجسم الى الحسن جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات ويرد عليه ان حاصل
هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق
المذكور ويستلزم اشتراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم

في المعلول لاشتراك في العلة اذ يكون ان يقال اذا رأينا زيدا لا يدرك منه الا هوية ما وهي
مشتركة بين الواجب والممكن هذا كلامه **فقوله** لا يدفع الاعتراض اي لا يدفع الاعتراض
بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية
خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية
خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته تعالى وانت
خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح وفيه نظر لجواز ان يكون
متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها الى آخره واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره **وقوله**
اذ يمكن ان يقال الى آخره هو بطريق لا نسلم اذا رأينا زيدا لا يدرك منه الا هوية ما لكن لم لا
يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوص الجوهرية في زيد فقط او لخصوصية العرض فيه
فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية ما وهذا الاحتمال عقلي لا بد لنفيه
من دليل ولهذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والاعراض فلا تكون الرؤية مختصة
بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق عام ايضا غير خصوص
شيء من الجوهر والعرض ومع ذلك لا بد ان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام
هو كون الشيء له هوية ما فاذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر
والعرض فجاز ان يكون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب **قوله** انما ندرك
منه الا هوية ما الخ رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف تتعلق به الرؤية
بل المرئي خصوصية الوجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان
هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى هذا كلامه **فقوله** رد بان مفهوم الهوية
الى آخره فهذا الرد هو ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون
راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي ان يذكر قبل هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه
يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما لا نفس مفهومها فانه من المعقولات
الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه
متعلقا للرؤية **وقوله** منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة
الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي لانه يمكن ان يقال
ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تكون مشتركة بين الجواهر والاعراض فلا نقض بصحة
الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لكن يمكن ان يقال ايضا لما جاز ان يكون مرئيا بالقوة
الباصرة لا في مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان
ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله في جميع اعضاء المخلوق ادراك
اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم احوال

الباري تخلف الحكم عن الدليل **قال** الشارح لكان طلبه جهلاً قالت المعتزلة الجهل ببعض احكام
الباري تعالى لا يضر اذا علم وحدانيته وشرعيته ورد بان ذلك من نحو جهل بحكم الله تعالى مما
يمتنع عليه تعالى مع علم احاد المعتزلة بدعة فسقا **قوله** والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه
انه يصح ان يقال انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بحسب
الوقوع لا الامكان هذا كلامه والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان
يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع
الشرط يكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط يتوقف
حينئذ على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فلابد بالمتعلق ربط العدم بالعدم
مع السكوت عن ربط الوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني
ضربتك هو الربط الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الاصوب
هو الربط في جانب الوجود والعدم لا في جانب العدم مع قطع النظر عن جانب العدم
وعلى التقديرين يحصل المطلوب وهو ان المعلق بالممكن ممكن **قوله** وقد اعترض عليه
بوجوه ١٢ ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري **واجيب** بان النظر الموصل بالى نص
في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع طلب العلم الضروري لما يخاطبه ويناجيه غير معقول
كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا
العلم بوجه لكن يخاطبنا من وراء الحجاب هذا كلامه **فقوله** مجاز عن العلم الضروري
يعني قوله لكن رب اي اجعلني عالما بك علما ضروريا **وقوله** بان النظر الموصل بالى
نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم كان النظر المترتب
عليه في قوله انظر اليك بمعناه اي النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله
ثم موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا كذا في شرح المواقف **وقوله**
والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه قلنا نعم الا ان ههنا العلم ينبغي ان يكون متوجها
الى خصوصية ذاته تعالى الا ان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك
ان العلم علم ضروري مخلوق لله تعالى حاصل قبل سؤال موسى عليه السلام الرؤية لو قال
اجعلني عالما بك علما ضروريا يتبادر منه انه تعالى لم يجعله عالما به علما ضروريا حتى طلبه
ليحصل له العلم الضروري به تعالى وهذا غير معقول مع ان فيه ترك ادب بخلاف ما اذا
قال اجعلني رائيا لك فان الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبه امرا معقولا وليس
في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل المنصف **قوله** ان كانوا مؤمنين
الخ روي ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل
وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا او كفروا

من بعد ما امنوا فلا اشكال لهذا الكلام **فقوله** فلا اشكال اصلا اي فلا تردد في انهم كفروا
فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول لهم ان كانوا مؤمنين لما احق لان الترديد انما يحسن
اذا كان في نفوسهم تردد لكن لا تردد في نفوسهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد الشارح
هنا للتفصيل لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عليه السلام كانوا
فرقتين احداهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون وذكر في تفسير القاضي انهم كانوا ستماية
الف ما نجى منهم من عبادة العجل الا اثني عشر الفا فمعنى كلامه في اصل كلامه هو ان قوم موسى عليه
السلام ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الناجية فقوله عليه السلام وان كانوا كفارا وهم الفرقة
الثانية لم يصدقوه وايضا ذكر في شرح المواقف ان موسى عليه السلام لو كان مصدقا بشهم
لكفاه في زجرهم ان يقول لهم هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم اي يكفهم عن الطلب ما لا
يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة
وان لم يكن مصدقا بشهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب
بل تراني اخبار عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون بمجرد اخباره مع انكارهم معجزاته
الباهرة **قال** الشارح رحمه الله تعالى في الكتاب الحق فان النظر في الاية الكريمة موصول
بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية في ذلك الوقت اليوم هو المطلوب **وقوله**
كما ترون القمر ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي
في الجهة وتعلق المكان **قوله** والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا
انما هو في هذا النوع من الرؤية بل في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندهم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد **فقوله** في هذا النوع
من الرؤية هو الرؤية المشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة
عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم يدعون
ان ذلك النوع حاصل حالة البصر بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا ثم
ان كون محل الرؤية عادة جسما نيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية عن جسماني
وهو الباري تعالى كما ان كون محل العلم الضروري غير جسماني وهو الباري **قال** الشارح
ولكون الادراك هو الرؤية مطلقا اي بعد التسليم لكون الادراك هو الرؤية مطلقا
يعني لا نسلم ان ادراك ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فالادراك
اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم **وقوله** لا دلالة فيه على عموم الاوقات
بحال نفي الرؤية في الدنيا جميعا من الادلة **قوله** كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم
مدح المعدوم لا يستلزم على معنى كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا يمدح ح

مع

مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه
اذ قد وقع التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في نفسه [illegible] هذا كلامه
وهما احتمالان الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق
الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة تمسكوا على عدم جواز الرؤية فقال ذلك المستدل
في جوابهم ان الاية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا القدر من المعارضة
يكفي لنا في الالزام غاية ما في الباب ان استدلالهم واستدلالنا لما تعارضا تساقطا الاستدلالين
لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالاية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم
جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت **البحث الثاني** ان معنى كلام هذا
المستدل على العرف واللغة وان اهل العرف واللغة قد ارادوا مدح شيء من انسان
او فرس او لباس او غلام او جارية ونحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء لا تدركه الابصار
او يقولون انه لا يراه العيون مع انه تدركه الابصار وتراه العيون فهذا القول
منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها وزيادة الترغيب فيه بخلاف
الاصوات والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم
الادراك بالابصار او بعدم رؤيتها نعم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم تسمعها اذن
وان ارادوا مدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم لما قيل في شانه تعالى لا تدركه الابصار
فهم ان الله تعالى ممكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتمدح بذلك النفي غاية المدح
والتنزه والتعزز بحجاب الكبرياء **البحث الثالث** اذا قلنا ان نفي الرؤية في مقام
المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك الشيء
حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او نفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع ان امكان النفي
في صورة النقض ينافي الالوهية وامكان النفي فيما نحن بصدده ليس نقصا بل هو كمال ولطف
واحسان اللهم ارزقنا وابعدنا عن المحرمات **قال** الشارح وهما اي ومن الشبهات ان
الاية الواردة في سؤال الرؤية الى اخره يعني قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية
ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها
بل كان نازلا منزلة سائر المعجزات **وقوله** لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم نزول الملائكة
مع امكانه بالاتفاق كما في شرح المواقف **وقوله** ومنها اي عدم منع موسى مشعر
بامكان الرؤية في الدنيا وهو الامكان الرؤية في الدنيا قال المصنف رحمه الله خالق
افعال العباد يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ليس لقدرتهم تاثير بل
الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع

فيما هو الحاصل كما ان لفظ الضرب او القيام او القعود ونحو ذلك حقيقة لغوية بالمصدر بل لو
زعم مزاعم ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما معنى الشيء الذي
هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر المتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعني الحاصل
بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة قد تفيد
العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة في امره تفيد العموم
ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان الاضافة الاهل الى الحق تفيد العموم كما ان الموصول
يفيد العموم نحو الذي يأتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين
الاضافة والموصول في انهما قد يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وارادة
الاضافة بطريق المجاز فتحكم ولا يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلو لم يجعل
الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض معمولاتكم ولا يثبت ان يكون
مثل السرير الى النجار مخلوقا له تعالى فان السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات
مخلوق له تعالى وقيل المراد بما تعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم **قلنا**
لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام وصورها ولا شك
ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة
فعلى هذا تكون الاية الزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصل بطريق
التوليد مخلوقة للعباد بطريق العباد **قال** الشارح والمذهو لعنه هذه الثلثة
اي عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر **وقوله** بدلالة العقل
فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل على ما بين
في اصول الفقه **قوله** افمن يخلق كمن لا يخلق وقد يوجد بالحمل على خلق الجواهر لانه خلاف
الظاهر هذا كلامه والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لا يوجد منه حقيقة الخلق لا يماثل من
وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم كما في قوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوي من وجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد هذا مبني
على ما افاده الشارح في المطول **قوله** والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويجعلون كون الخلق مناطا
لاستحقاق العبادة ورود الاية السابقة في ذلك المقام هذا كلامه **فقوله** وورود
الاية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالاية السابقة هي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا
يخلق اي ويجعلون ورود هذه الاية في مقام كون الخلق والمراد بالاية السابقة هي قوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق
العبادة **قوله** لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري البتة هذا كلامه

اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره من غير ان يكون هناك منه تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف وسيجيء
بعض ما يناسب هذا المقام ان شاء الله تعالى **قوله** لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه
القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف
الثاني فيكفيه العلم الاجمالي بهذا الكلام **فقوله** فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني يعني
ان كل واحد من خلق الافعال الاختيارية وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد
الجزئي الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي
الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل
بل كان محلا له باختياره بهذا القدر من القصد والتصور يكفي المحلية بالاختيار بخلاف
الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي ولا شك ان اجزاء
ذلك المحال امور متكثرة لها حركات متكثرة كل واحد منها مسبوقة بقصد جزئي مسبوق
بتصور جزئي ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن
له العلم الشامل والقدرة الكاملة والله هو القوي العزيز **فان قيل** لا نسلم ان افادة الوجود
لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل يكفيها التصور الاجمالي
والقصد الاجمالي لا بد لنفي ذلك من دليل فانا منعنا المنع **قلنا** هذا المنع انما يتوجه
على الحكماء القائلين بالاستعداد فان القائلين باستعداد المحال يلزمهم العلم الاجمالي واما اصحابنا
فهم لا يقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي مسبوق
على تصور جزئي واما كون هذا القصد ارادتنا او متجددا فقد اختلف اصحابنا فيه كما مر
قوله بل لو سئل عنه او في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بعد التوجه والالتفات قطعي
الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او لا يبقى وهو هذا كلامه **فقوله** لم يعلم
حتى لو سئل عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل نعلم بالضرورة
الوجدانية انه لا يقدر على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد
التفصيلي والتصور التفصيلي وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليه **قوله** اي علمكم على ان ما
مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم محل الاضافة
بمعونة المقام على الاستغراق ولا المقصود ليعم مثل الشرور بالنسبة الى الباري ولا ينتفي المقصود
واما المقصود واما الموصول فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا هذا كلامه
فقوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظ علمكم حقيقة لغوية او
عرفية بما هو حاصل كما ان لفظ الضرب او القيام او القعود او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية

فهو

هو التعبيس في العبادات وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول ان المراد بالارادة
الازلية هو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه لما لا يزال فيكون هو من الاضافات
الاضافية لا من الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضا يجي بمعنى الحكم يقال قضى
اي حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا وظاهر ان القصد الازلي بمنزلة حكم
من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى **وقوله** يؤدي الى التكرار فان اصل
التكرار قد حصل بقوله ومشيئته لان الرضا بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي
بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه الاصح انه لا يكفر بالرضى بكفر الغير ان كان شاء لا يحب
الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه
كذا في شرح التاتارخانية **قوله** والرضا انما يجب بالقضا قيل عليه لا معنى للرضا
لصفة من صفات الله تعالى بل المراد مقتضى تلك الصفة **فالصواب** ان يجاب
بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضا
القلب بفعل الله تعالى يتعلق صفة من صفاته ايضا ثم لا استحالة في صحته ثم ان الرضا
لا يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو مقتضى من ذاته لا من سائر الحيثيات كما يشهد به
سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشا الثاني اختار الشارح هذا
الطريق في الجواب فليتامل هذا كلامه **فقوله** بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر ذكر
في شرح المواقف ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به وان كان الكفر باعتبار النسبة الثانية دون
الثالثة وليس يلزم من جواز الرضا بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به
باعتبار وقوعه صفة لشي اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبيا وهو باطل اجماعا
وقوله ثم لا استحالة في صحته لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في السؤال عن الجواب
المذكور وهذا هو مراد من قال لا معنى للرضا بصفة الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال
هو ان يقال لو كان الكفر بقضا الله لوجب الرضا به لان الرضا بقضا الله اولى هو صفة
من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا لانه لازم لصفة القضا
وموجب لها ووجوب رضا الملزوم مستلزم وجوب اللازم بالضرورة لكن الرضا بالكفر كفر
اجماعا ولما كان حاصل السؤال هذا لم يفد الرضا انما يجب بالقضا دون المقضي في محل
النزاع فلا يفيد ايضا وذلك لان السائل كان يقول لما لزم الكفر به للقضا المرضي لزم وجوب
الرضا بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة **فالصواب** في الجواب هو ان يسلم وجوب
الرضا بالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته الى اخر ما ذكرناه انفا
وحاصله ان الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحدهما

وهو مما يستحيل من قوله لا يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز
عند المعتزلة وغيرهم واما عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى لزم ان يكون تكليف
العباد بافعالهم مما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق باطل
كما عرفت ولزم ايضا بطلان فائدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين
ومذمومين ومثابين ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى **قوله**
والمدح والذم والعقاب يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح
وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته
كما لا يسئل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار هذا كلامه **فقوله** يجوز ان يمدح
الى آخره يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى لا يشترط فيهما التأثير
والايجاد باستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته على الآفة وعدم
سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محلهما لا مؤثر فيه كذا في شرح المواقف **وقوله**
فلا يسئل عن لميته اي كما لا يصح ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مس النار ولو
لم يخلقه ابدا ولو لم يحصل عقيب مماسة الماء فلذا هنا لا يصح ان يقال لم اثيب عقيب
افعال مخصوصة وعوقب عقيب افعال اخرى ولو لم يفعل ابدا ولم يعكس فيهما كذا في شرح المواقف
قوله اشارة الى الخطاب التكويني اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته
فيما اذا اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون هذا كلامه **فقوله** على ان يقول متعلق بقوله
اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ ابو منصور
الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه
الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في
التلويح والمعنى ان يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام
الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل
اما لو قال لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه **قوله**
وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات انه من الصفات الفعلية
وفي شرح المواقف وقضاؤه تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير ههنا يؤدي الى التكرار هذا
كلامه **فقوله** ويؤيده قوله تعالى الى آخره يقال قضى صنعه وقدره ومنه قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المصنف
وقضيته وقدره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيئته والمقصود في امثال ذلك

من

باعتبار امر خارج عنه فاذا اسب الى الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار
مرضيا واذا اسب الى العبد كان هذا الاعتبار منكرا **قال** الشارح وهذا تشنيع جدا
فانه لا يصير على ذلك وليس فيه عن عباد الله تعالى كما في شرح المقاصد **وقوله** حكى عن عمرو بن عبيد
الى آخره قالت المعتزلة ان الله تعالى اراد من العباد انما هو رغبة واختيار لا اجبارا واضطرارا
فلا نقص ولا مغلوبية في عدمه ونوضح ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا الدار رغبة
فلم يدخلوا وليس بشيء اذ اعدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المحض الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل
ان الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او يفسر بكف
الترك فانه امر وجودي يجامعه تعلق الارادة وبدل الجامعة نعم يتخلف المراد عن تعلق الارادة
نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى هذا الكلام **فقوله** كالملك قال في شرح المقاصد كالملك
اذا اراد دخول القوم دار رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلا يدخلونها **وقوله** وليس
بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا
ومغلوبية انتهى كلامه لان المعتزلة كانوا يقولون ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب
ولا شك ان في مخالفة امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا **وقوله** وقيل الى آخره
هذا جواب عن قوله وليس بشيء **وقوله** وهو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة رضاه تعالى
لا يوجب نقصه ولا مغلوبيته اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذا مخالفة ارادته الغير المحض
لا يوجب شيئا منهما اصلا **وقوله** وهو كلام خال عن التحصيل اي ما قيل ليس معنى محصلا اصلا
او هو مبني على عدم المعرفة بمعنى الرضا كما يرى وقوله يجامعه الى آخره فانهما يجتمعان في ايمان
المؤمن فانه تعالى تعلق ارادته وكان موافقا لرضا ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضا
في كفر الفاسق والرضا يوجد بدون تعلق الارادة في ترك المباح للاكل **وقوله** نعم يتخلف
الرضا الى آخره هذا ناظر الى قوله وبدل الجامعة اذ يتوهم منه جواز تخلف الرضا عن تعلق الارادة
بل ان الله لا يوجب نقصه تعالى نعم لو تخلف مراده تعالى عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن هذا التخلف
غير لازم من تخلف الرضا **قال** الشارح رحمه الله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات والاولى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا لو لا ان كنا
بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا **قلنا** قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عليه
السلام ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى
الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم للعباد لا ظلم بعضهم على بعض واقع مراده بخلاف
ظلم عليهم فانه ليس بمراده والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس
بمسلم اذا قلنا المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعه مؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام

ثم انها

ثم هذه الآيات معارضة بالآيات أخر هي أدل على المقصود فالأولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
الثانية لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهداكم أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة
في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد
للمطلق من غير دلالة عليه هذا مأخوذ من شرح المواقف قوله وللعباد أفعال
اختيارية اعلم أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو
مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته على ذلك وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة
والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب
الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية
وهو مذهب القاضي والمقصود هنا ان للعبد فعلا مناسبا للقدرة سواء كان جزء
المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ايضا
ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجري الا في المكلف فلذا خصوا العباد بالذكر هذا كلامه قوله وهو مذهب الجبرية
هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد فيها
قوله وهو مذهب الاشعري وقد مر مذهب الشيخ ونحو قوله والله تعالى خالق لافعال
العباد قوله وهو مذهب المعتزلة فالافعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل
الاستقلال بلا ايجاب بل اختيار قوله وهو مذهب الفلاسفة الخ قالت الحكماء
وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله في العبد
قوله وهو مذهب الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحق هي واقعة بمجموع القدرتين على ان
يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين في اثر واحد قوله
وهو مذهب القاضي قال القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان تتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم
تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وما ذكرنا كله من التفاسير مذكور في شرح
المواقف قوله خص العباد بالذكر لعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما ارادوا
من بني آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قوله لما صح تكليفه
لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره
ورده ايضا على الجبرية لعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون
داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه قوله ففيه نظر مر ذكره بعد قوله الثواب والعقاب

تصرّف له تعالى فيما هو خالص حقه فلا يُسئل لكن كميته الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو الكرامية
الجبرية فانهم كانوا يقولون العقل له في ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع على ما ذكر
في شرح المواقف في بيان الفرق الاسلامية ثم كانوا يقولون بالوجوب العقلي على العباد
باستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع بطريق الاولى **وقوله** لجواز ان يكون داعيا
الى الحسن يعني ان التكليف يكون داعيا الى الحسن يعني ان التكليف يكون داعيا للعبد
لاختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي
يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
هذا ماخوذ من شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعري هو ان قدرة العبد
لا مدخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعري
ايضا الاعتراض بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السواء عنده
فلذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجيء ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله
تعالى **قال** الشارح والنصوص القطعية تنفي ذلك اى تنفي ما زعمه الجبرية من انه
لا فعل للعبد اصلا **قوله فان قيل** بعد تعميم ارادة الله تعالى فيما هذا بيان للجبر
وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وكلما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا
الى اخره بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا
ما لم يفصل هناك هذا كلامه **فقوله** بالنسبة الى كل ممكن في الى اخره الظاهر ان هذا
ايضا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المصنف يثابون ويعاقبون
على ان الثواب والعقاب لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان
يقال ان مورد السؤال هو قوله والعباد امور الاختيارية الى اخره فانه كان سوقا لامر من
طرف الجبرية ومورد السؤال الثاني ومورده متغايرين بمورد السؤال الاول ومورده اعادة
الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة الطالبين زيادة قوة في دفع السؤال قال احد من المحصلين
ولك ان تقول منشأ السؤال الاول هو الارادة وحدها ومنشأ السؤال الثاني هو مجموع
الارادة والعلم **قوله** فيجب الاحق والايجاب انقلاب علمه جهلا الى اخره قال الشارح
ويختلف المراد عن ارادته هذه الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست
بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث وكذا ورد في الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب
وللامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هنا والمعتزلة لما جوزوا التخلف
عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم هذا كلامه **فقوله**
والايجاب انقلاب علمه جهلا الى اخره قال الشارح في شرح المواقف اعلم ان الله تعالى عدمه

من افعال العبد فهو ممتنع للصدور عن العبد والايجاد والانقلاب عليه محالاً وما علم الله وجوده من
افعاله فهو واجب الصدور عن الايجاد ذلك الانقلاب ولا يخرج عنها بفعل العبد واما بطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وقال ايضا ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد
وقع قطعا وما اراد عدمه منه لم يقع قطعا فلا قدرة على شيء منها اصلا **وقوله** بان الاعدام
الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر
وارادته تقتضي حدوث العدم كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه
ويمكن ان يقال تعلق الارادة مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم
العقل وان الارادة لا تتعلق بالعدم اصلا لان المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود
ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة
امر اختياري مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي
ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد الاختياري واما نفس الكف عن تعلق
الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود هو ايضا
ازلي ثم ان دوام العدم الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع
فيكون العدم الازلي لكل حادث تابع لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية
اثار الارادة ولا يلزم كونها حادثة كما عرفت **وقوله** لم يتوجه السؤال الاخير اي
للمعتزلة اي بمنع المقدمتين المذكورتين اذا كان لهم ان يقولوا لا نسلم ان ارادة
الله تعالى لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود لانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب
ايمانه ولا نسلم ايضا ان ارادة الله تعالى لم تتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود
فانها لم تتعلق بكفر الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل وجد **قال** الشارح رحمه الله
بعلمه الخ ويريد ان العبد يفعله الخ هذا مبني على علمه تعالى وارادته تابعان
لاختيار العبد بارادته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله فان قيل** فيكون فعله
الاختياري واجبا وقد منع هذه المسئلة المقدمة ايضا لكن العلم تابع للمعلوم فلا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا ارادة الله تعالى
عن علم باختيار من العبد للفعل فتامل هذا الكلام **قوله** قد يمنع وهذه المقدمة
الى الخ اعلم ان هذا المنع مبني على عدم التفرقة بين مورد السؤال ومنشائه فان
مورد السؤال هو اختيار العبد ومنشاء السؤال هو علم الله تعالى وارادته وحاصل
السؤال هو ان علم الله تعالى وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فاذا تعلق
العبد بفعله باختيار البتة فيكون فعل العبد واجبا وجوده لانه لا اختيار العبد
او ممتنعا لانهما لترك العبد ولا شك ان وجوب الوجود وامتناعه ينافي اختياره

محقق الاختيار لما ينافيه لو كذا لا امتناع لترك العبد لاختياره محقق لاختياره لا ينافيه
لا نقول يتوجه ان يقال هذا الجدال لا يسلب مذهب الاشعري ونحن نطبقه له ان شاء الله
تعالى **قوله** محقق للاختيار ولا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود فيه ان اراد ذلك
الاختيار ليس من الجبر لانه لا يوجد فكيف من الله تعالى على الجبر فذلك مذهب الاشعري
وهو جبر متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب
المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود هنا اذ المقصود هو ان
لا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على التقديرين مذهب الاشعري ومذهب الاستاذ
وقوله بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فان اجتماعهما
محال قطعا **وقوله** بلا واسطة لو تعلقه بكل الصفة على التساوي يلزم الايجاب وهو مناف لكون
العبد مختارا مع انه محل على الاستاذ **قوله** والعلم ايضا منقوض الى آخره النقض بالعلم ... هو
واما الارادة فكيف على اي لم تعلقاته والعلم ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من الارادة
بالصحة لان الارادة التي لا يعقبها وكان يمكن في الارادة ان تتعلق ارادته بفعله بدل الفعل
وليس قبل تعلقها تعلق علم موجبا اولا قبل الارادة بخلاف ارادة العبد فتنبه هذا الكلام
فقوله ايضا اي كان لم تعلقات العلم والارادة كان لم نفس الارادة وقد يجاب اي يجاب
عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال ان الله
تعالى يعلم ويريد انه يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
فهذا ينافي اختياره تعالى واما ان ليس تعلق العلم والارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس
العلم والارادة فظاهر ان حالهما لا يختلف في اصل الدليل او في صحة النقض وايضا لم يتعرض
الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل تكلم فيما لم ... كما عرفت
وقوله مدخلا في بعض الاحوال بالتدارك والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى النار الا بالنار
اذ لا علم بالضرورة فيه هذا الكلام الظاهر ان مراد الشارح رحمه الله هو ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا ظاهرا وسببا ظاهريا في وقوع بعض احواله من قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة
هنا الى التعرض لكون ذلك لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا حاجة هنا الى التعرض
بهذا المضمون خلاف البينة الظاهرة فانه ينافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله
تعالى فاحتاج الى التعرض لهذا المضيق الذي ذكره الشارح **قوله** وتحقيقه ان صرف العبد
الى آخره صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو لا تعلق للارادة بمعنى يصير شيئا الى ان يتعلق الله تعالى
بالفعل واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان تكون لذاتها على ما عرف في ارادة
الله تعالى وقيل صرف القدرة قصدا ... وهو غير القصد الذي هو حدث عند الفعل
كما يجيء لان صرف القدرة متأخر عن القصد المتأخر عن القصد ... بشيء لان قصد الافعال

شيئ

يعني ان يوجد القدرة والاستعمال بلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند
قصد الفعل ثم ان تقدمها التي باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله
فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتيلا وذلك عند تحقق الموت هذا كلامه
فقوله وسواء جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة يعني ان تعلق
الارادة ليس شيئا لان خلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل وهي القدرة وحاصل الفرق عن
المضيق هو ان يقال ان ارادة العبد هو صفة مخلوقة لله تعالى وهي لذاتها تكون متعلقة بالمراد
وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا
حتى يلزم نقل الكلام اليه فيه بناء على ان كل شيء موجود هو مخلوق لله تعالى اذ اتعلقت
ارادة العبد لذاتها فذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله معا
موافقتين لتعلق الارادة نعم هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله
الاختيارية مفوضة الى تعلق الارادة بتلك الافعال من غير ان يكون له احتياج الى التاثير
الذي اعتبره المعتزلة في طريق الهارب [unclear] الفلسفان كما ان حصول صفة الارادة في
الباري تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا حاصلا لها
لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى
خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا في حصول افعال
العبد وخلق قدرة العبد علة عادية وشرطا عاديا في حصول تلك الافعال لا علة
حقيقية هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتامل والله الموفق
وقوله المتاخر عن القصد اي عن القصد الذي يحدث عند القدرة يعني ان المتاخر
عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد
الذي يحدث عنده الفعل والا يلزم تاخر الشيء عن نفسه وقوله لان قصد الاستعمال يتعلق
الى اخره ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل ولا اشكال
عليه اصلا وقوله ثم ان تقدمها التي الى اخره الجواب عن قوله لان صرف القدرة
متاخر الى اخره يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وصفه اي بالنظر
الى استعمال القدرة وصرفها الى الفعل فعلى هذا يستمر وجود القصد الى وجود الفعل
مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون هنا قصدان متغايران بالذات قوله
واتحاد انه الفعل عقيب ذلك هو انما التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه
ولا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها متقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فيكون التعقيب
زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه على صرف القدرة على التعقيب
قال الشارح رحمه الله والكسب متقدم اثر الكسب مقدور فيه وقوله والخلق واثر الخلق

ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق **قوله** ويتفرد كل واحد
منهما بما هو له قيل عليه تحقيقه لا شبهة في مذهب الاستاد مع انه اقبح شبهة من مذهب
المعتزلة وليس بشيء لان كل واحد من المؤثرين منفردا بما له مدخل في التاثير على ان تاثير
قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وتخليقه لذلك ليس اقبح من نفي رجل
قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء هذا كلامه **فقوله** اقبح
شبهة اي اقبح اشراكا **وقوله** لان كلا من المؤثرين في الحق يعني الى الباري والعبد
تداجمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كلا واحد منهما منفرد بما هو له من حصته من التاثير
فان كل واحد منهما حصته من التاثير مخصوصة لم يثبت الشبهة على مذهب الاستاد الضا
قال بعض الافاضل الشبهة المنهية هي ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الايجاد
فالحق انه لا شبهة منهية في مذهب اصلا اذ الاستقلال للعبد في افعاله **وقوله**
ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني ان في مذهب
الاستاد لا يجري في ملك الله تعالى الا ما يشاء بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت
قال الشارح لانه ثبت ان الله هو الحكيم الى الحق هذا ناظر الى مذهب المعتزلة
في ان العقل حاكم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارع هو الله
على الاطلاق ولا يقبح منه شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهي علة الفعل اي عادية كالنار
للاحراق والجمهور على انه شرط عادي لمس الملاقي له ولك ان تقول من شانه التاثير
عندهم وما شانه ان يتوقف التاثير عندهم فتامل هذا كلامه **فقوله** اي علة عادية لا يخفى
عليك انه لا دخل للقدرة في وجود الافعال لا يظهر بين ان يكون القدرة عادية وبين ان
تكون شرطا عاديا ولعل المراد ان علة ظاهرة كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهري
لمس الملاقي لنا **وقوله** من شانه التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده
هنا **قوله** وكان هو المضيع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب
القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة الى ما سيجيء
هذا كلامه **فقوله** في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال
ان ترك الواجبات بينا واكتساب القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل
اختياري على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا الكف واجب على المكلف لترك القبيح
فعلا فتحا كان هو المضيع لقدرة فعل الخير وهذا الكف عن اكتساب ذلك القبيح وبهذا
ما ذكرنا ان قوله وكان هو المضيع الى الحق ناظرا الى القصد بفعله الشر الى الحق واما ترك
الواجب فهو مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر الى الحق وذلك لان من ترك
لان من ترك الصلاة عمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلاة تحلق

الله تعالى قدرة فعل الكف عن الصلاة والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا
الكلام الواهي جدا على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل
حتى يستحيل بدونها هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل
بالبداهة وانشاء من لا بالدليل حتى يحتاج ان يقال هذا الكلام الواهي لا يحتمل **قوله**
لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا ينتقض بقدرة الله تعالى وليست من قبيل الاعراض
عندهم هذا كلامه فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قائم
بمحل يخرج عن هذا التعريف صفات الله تعالى **قوله** فقد اعترفتم بان القدرة الى آخره حاصله
انه ليس في وجوده المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذاهب
لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعترض لجوازه قبله لانه لا بد من مثل سابق كما سبق هذا كلامه
قوله ليس في وجود المثل السابق داخلا الى آخره يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى
كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي المثل السابق داخلا الى آخره اذ به يحصل مقصوده وهو
مقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق او لم يوجد **قوله** وفيه بحث
الى آخره لا يصح ايراد هذا البحث هنا لان الشارح قد دفعه بقوله ثم اذا ادعى تماثل الى آخره
فان حاصله انا لا نمنع جواز حصول الامثال السابقة وانما نمنع وجوب ذلك كما مر من الوجه
فعليه البيان **قوله** لا بد من مثل سابق في هذا التقدير جواب القدرة بالامثال
واما على تقدير استقامة بقائها فلا بد ان توجد من قبل وجود الفعل لما سبق انها كانت
متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان تكون موجودة قبل الفعل
وباقية اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض **قال** الشارح
واما ما يقال الى آخره هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم الى آخره وقوله لزم التخلف واذا
لزم التخلف لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل كما عرفت انها علة عادية **قوله**
لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا بمعنى موجود الشيء قائم به هذا كلامه
وانت خبير بان قوله يرد عليه الى آخره كان مندرجا في نظر الشارح حيث قال ويجوز ان
يمتنع في الحالة الاولى الى قوله على السؤال لان الشرائط المقارنة للقدرة جاز ان تكون
امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالتين على السواء وتلك الامور الاعتبارية
لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى فيمتنع الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة
مثلا **قوله** ومن هنا ذهب المعتزلة بعضهم وهو الامام الرازي وبه يدفع نزاع الفريقين
الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر التاثير بما لا يعم الكسب فصار الحاصل
ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معه مقارنة بدونه سابقة وفي كلا

م

الاموي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة

الله تعالى رح لا اشكال اصلا هذا كلامه **فقوله** ومن هنا اي ومن اجل جواز امتناع

الفعل في الحالة الاولى لا نتفاء شرط وجوبه في الحالة الثانية لتمام شرايطه **وقوله**

وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القدرة التي هي مبدا الافعال الاختيارية

المختلفة للحيوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرايط

التاثير فلا جرم انها مع الفعل هذا ماخوذ من شرح المواقف **وقوله** فشرها التاثير

الى اخر هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان

يقال ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة ثم

القوة المستجمعة لشرايط التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع

شرايطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرايط العادية كانت

سابقة على الفعل **وقوله** وفي كلام الاموي الى اخر هذا جواب اخر عن الاعتراض المذكور حاصل

الجواب ان كون القدرة مستجمعة لشرايط التاثير لا يستدعي ان تكون القوة موثرة بالفعل بل

يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قوة الخلق انتفت عن قدرة المخلوق فلا يبقى اشكال

وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون شانها التاثير وقد مر ان تاثيرها

لا يتصور الا ان يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناته وهذا امر

متعذر لو يمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير

غاية ما في الباب ان ذلك التفصيل شرطا لتاثير القدرة بالفعل وعدم وجود شرط تاثيرها

بالفعل لا ينافي ان يكون من شانها التاثير **فقوله** وانه يمتنع قيامه معا بالمحل اي قيام الشيء

وبقائه معا بالمحل يعني تبعيته له في الحيز ولا تلتبس جعل احدهما صفة للاخر وان من العكس بل

كل صفة للمبدع وجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لاخر لخصوص

ذاتيته بينهما هذا كلامه **فقوله** يعني سعته له في الحيز والاولى ان يقال يعني اختصاص الناعت

او النعت في التحيز والاول هو الصحيح **وقوله** ولا اي وان لم يمتنع قيام الشيء وبقائه معا بالمحل

لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال **وقوله** وجه الصعوبة هذا اشارة الى السند المنع يعني انا

لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشيء في التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين

ذلك التابع وذلك الشيء الاخر ويقول لم لا يجوز ان تكون تابع الشيء في التحيز تابعا لشيء اخر

في التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشيء الاخر ويقول لم لا يجوز ان يكون

التابع لشيء في الاختصاص الناعت تابعا لشيء اخر في الاختصاص الناعت ايضا لخصوصية

ذاتية بينهما غاية المراد سلامة اسنابه يعني ان المكلف ومنها اصافيا يعتبر بلفظ محل الاضافة

ضمناو ناية بلا نظام مفصل دال عليها صريحا ولا اونوبالاجمال والتفصيل وبطريق التحول ولترم المال

وكون

وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وقولنا
ذو سلامة اسبابه تقييد يصحح لحمل الاصطلاح التفسير هذا الاقرب مما افاده بعض الافاضل من ان
امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف بكونه بحيث سلمت اسبابه ولو صح الامر يصح
في عدم سلامة الاسباب وصفا له هذا كلامه **فقوله** وصفا اضافيا اي وصفا نسبيا
يكون من احوال ما هو متعلقة لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه بعينه تارة بلفظ محل
يعني به لفظ الاستطاعة **وقوله** وتارة بلفظ منفصل اي بلفظ سلامة الاسباب
وقوله وقلنا ذو سلامة اسباب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان
الاستطاعة وصف ذاتي والمسامح تصرفه بقولنا ذو سلامة اسبابه **فاجاب**
بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها
الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير **وقوله** على التسامح يعني ان الاستطاعة
صفة ذاتية وسلامة الاسباب صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالاخرى
الا بناء على التسامح ووجه التسامح هو ان قوله سلامة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الصفة
الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه ولهذا عد سلامة الاسباب من قبيل الاوصاف
هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل ولذا قال
الشارح هو سلامة اسباب ولم يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة
اسباب كما يفيد صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة اسباب كونه بحيث
سلمت اسبابه ولا شك للمكلف كان الاستطاعة صفة ذاتية له **قوله** نعتمد على هذه
الاستطاعة والترتيب ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة في الحقيقة عند القصد
بالفعل بعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا بالقصد منه السلامة **فقوله**
والترتيب الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع
سلامة الاسباب لعدم القدرة التي هو عبارة حقيقة عن المعنى له وعادته صدا الشيخ
فاما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان
سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد فان الله تعالى اجرى عادته
على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل بعد سلامة
الاسباب والكسب الى كسب الفعل بعد قال الشارح يجوز ان يحصل فيه الفعل
سلامة الاسباب **فان قلت** ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض
وقد عرفت ان العرض لا يبقى فينبغي ان يكون من قبيل حالها كحال الاستطاعة في ان
يكون مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية فجاز ان
تكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد بسلامة الاسباب لا اسباب السلامة

ولا شك انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت **وقوله** وقد يجاب اي عن الاستدلال الخصم بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز **وقوله** صالحة للضدين اي فلا يلزم تكليف العاجز كما زعمه الخصم قال بعض الافاضل ان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هذا انما ذكره الامام الرازي **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن يتعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة الثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا الوجه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول له لا يعتقد من المراتب نظرا الى احكامها من العبد الى نفسه وقد يوجد ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون ما لا يطاق بهذا الاعتبار بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك فيكون ما لا يطاق بهذا الاعتبار كذلك ومن لا يقول به هذا الكلام **فقوله** ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران في السماء **وقوله** وما يمكن منه اي يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق **وقوله** والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هنا كما ذكر في شرح المواقف ثم ان لفظ تكليفه مستدرك هنا والاحسن ان يقال والثانية لا يقع اتفاقا والقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم ايضا ما قالوا **وقوله** تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري حاصله ان الفعل اذا يمتنع لتعلق الله تعالى بعدمه وتعدمه او لتعلق ارادته واختياره لعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا فالتكليف بهذا جائز اجماعا على ما ذكره في شرح المواقف **وقوله** ومن لا يقول به الى اخره اي ومن لا يقول بان التكليف ما لا يطاق واقع لا يعتقد المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان اجماع المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق ما لا يطاق وانما يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق ما لا يطاق كما عرفت **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله واما النزاع في الجواب وذلك ان اخذناها على الاطلاق لا يستلزم من الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان ومن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بجميع ما علم

يجيء

مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف فيه بانه لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
قطعا فاخ يقع التكليف بالرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق
الله تعالى العلم بالفعل فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى
والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن واما يكلف به
اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد
يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعد ان
فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص هذا كلامه **فقوله** بقرينة قوله واما النزاع في
الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه
ولا يمكن من العبد خلاف التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد خلاف التكليف
بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه **قوله** ولك ان تاخذهما
على الاطلاق اي بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق **وقوله** لانه
لا يستلزم شمولهما الجميع افرادها فلا يلزم ان تكون قوله ههنا اختصاصه باحديهما وهي
المرتبة الوسطى اي الممتنع لغيره **وقوله** ومن جملته انه لا يؤمن اي ومن جملة ما علم
مجيئه ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في هذا
الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عليه السلام ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا فالصدق
مستمرا كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكن التصديق لانه يجد في باطنه خلافه
وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق
ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ذكر محاله لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب
في حالة واحدة هذا ماخوذ من شرح المواقف **قوله** يجوز ان لا يخلق الله العلم هذا
خلاف الضرورية والوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من المرتبة
الوسطى **وقوله** والذي يحسم مادة الاشكال بالكلية وتحقيقه ان الايمان هو التصديق
الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة
واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين
فهو المحال دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود ههنا هو الالزام
على المعتزلة ولا شك ان قوله عليه الصلاة والسلام ابو لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن
ان يعلم مجيئه به فيلزم جواز التكليف في ابي لهب بالجمع بين النقيضين فتامل كلامه
وقوله في حقه اي في حق ابي لهب **وقوله** بما عداه اي بما عدا انه لا يؤمن
وقوله وتقريره انه لو كان جائزا لوضح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب

بالايمان لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع في هذا الكلام ولانه اخبر بان
هذا النقض كان مندرجا فيما بعد من قول الشارح او اجيب بعدم وقوعه بالايمان **وقوله**
قبل ما ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح رحمه الله فيما بعد ما هو محل له ايضا حيث
قال وحلها انا لا نسلم ان الجزء **قال** الشارح والاولى ان لا يتشبث بالتخلق بل يمكن ان يقال
ان قوله خلقته بمعنى مخلوقية ولا نزاع في مخلوقية الفعل المؤكد وانما النزاع في انها منتسبة
الى الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا كسبا
والمعتزلة ينكرون ذلك **وقوله** ولاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات مثل حالنا بالنسبة
الى غيرها **وقوله** في جميع المتولدات هذا الكلام **فقوله** مع انا نعلم ضرورة الى آخره اشارة
الى جواب **قوله** حاصل بضرب الانسان بل على حجر عظيم يحصل في يد الالم فان هذا
الالم **وقوله** الذي ينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتسابه **فاجاب**
بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة والاكتساب في الثاني قطعا فلا اكتساب في الاول
ايضا وقد ذهب ضرار وبعض من المعتزلة الى ان ما كان من المتولدات في محل
قدرة الفاعل كالعلم النظري المتولد من النظر فهو فعله وهو فاعل باكتسابه وما كان في محل
مباين لمحل قدرة الفاعل فان وقع على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع
على وفقه فليس من فعله كالالام الحاصلة في المضروبات **وقوله** وهذا لا يتمكن العبد
في احد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي
كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان وصف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة توجيه
وثبوت التمكن من تركه هذا الكلام ويمكن ان يقال ان كلام الشارح ههنا مبني على الافعال
المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا
حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا
فانك قادر على ترك امتداده وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا فانك متى اردت ترك
امتداده تركت اذا عرفت يظهر لك انه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا
اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة كما عرفت ولا يتمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت
ايضا تخالف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد
يتمكن من تركها متى شاء فان قيل وترتب على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل
بالفصل **وقوله** اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل جاز ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا الكلام
فقوله اي الوقت المقدر لموته يعني ان المقتول عند اهل الحق ميت في الوقت

الذي

الذي قدره الله تعالى وعلم انه يموت فيه **وقوله** ولا بالموت بذلك القتل اي لو لم يمت بهذا القتل
المخصوص لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا او ان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص
وقوله قد قطع عليه الاجل اي لم يوصله فانه لو لم يقتل لعاش مدة هو اجله الذي علم الله
تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل
المضاف زمانا يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح
المقاصد هذا كلامه **فقوله** اي لم يوصله اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل
ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه
الاجل لكن الواقع في النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تعالى قطع عليه الاجل والمناسب
للمعتزلة هي النسخة الاولى ذكر في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل
وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل
انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت **قوله** فهم يقطعون اي يحكمون حكما قطعيا
فالقطع المذكور هنا غير القطع المذكور سابقا **وقوله** فهل يتحقق ذلك اي الاجل هل يتحقق
في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر ثم ان هذا
التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب ابو الهذيل
والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا
كما عرفت **وقوله** كذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد **فان قيل** اذا كان
الاجل بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان فسر ببطلان
الحيوة بان لا يترتب عليه عدم من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف
فكان الخلاف لفظيا مبنيا على تفسير الاسناد وكثير من المحققين **قلنا** المراد باجله المضاف
زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق
في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت
هو اجل له انتهى كلامه ومقصوده الاشارة الى ان النزاع معنوي لا لفظي لا يقال المراد
بالاجل المضاف وهو المضاف الى الموت **قوله** اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون **فان قلت** لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه **قلت**
قوله لا يستقدمون على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط هذا كلامه **قوله**
عند مجيئه اي مجيء اجلهم **وقوله** فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد قوله تعالى لا يستقدمون
بالشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء
ونجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل

في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة هذا كلامه واما قال الظاهر قوله تعالى
اشارة الى ان المعتزلة ان يقولوا ان بهيمة ما باكله الدواب مع هذا لا يلزم ان يكون كل
دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا التاويل خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح
ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول
ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضا **وقوله** ان من اكل الحرام
طول عمره الى اخره **اجيب** بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه
اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما هذا كلامه وهو
بعينه مذكور في شرح المقاصد واما النقض وهو ان يقال ان من مات ولم ياكل حلالا ولا
حراما لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا كان مذكورا في شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان اصحابنا
ان اجابوا بان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما كان منتفعا في حياته بالغذاء الحاصل في
الرحم فيكون مرزوقا كان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذا في حياته
فيكون ممن رزقه الله تعالى والاولى ما ذكر في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزمهم ان
من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل بين الامة قبل
ظهور المعتزلة **وقوله** اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى الصافيه فوات مقابلة
الاضلال للهداية هذا كلامه **فقوله** اذ لا معنى لتعليق ذلك الى اخره انه لا معنى ان يقال
مثلا الله تعالى يجد من يشاء ضالا خصوصا على اهل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان
العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشيئته تعالى وكانوا يقولون بالحسن والقبح
العقليين وكذا لا معنى لان يقال بين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام
لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى **وقوله** فيه فوات مقابلة الاضلال
من فوات بان الاضلال بان لا اضلال وجدان العبد ضالا كان يقول بالهداية وجدان
العبد مهتديا فح فلا يفوت مقابلة الاضلال للهداية فيكون المعنى على زعم القائل
الله يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا **فقوله** ومثل هداه انه لم يهتد مجاز
وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله
اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا فارتدوا والا لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي
الحصول هذا كلامه **فقوله** ومثل هداه الله فلم يهتد في الى اخره كذا في شرح المقاصد
وقد تستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم كذا
وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى
على الهدى اي على الاهتداء **وقوله** والله اعلم جملة معترضة هنا **وقوله** على نفي الحصول

اي على نفي حصول الهدى والحق ان قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود
يدل على نفي الحصول في ثمود دلالة قطعية فافهم **قوله** وهو باطل لقوله تعالى واما ثمود ... تخلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات الوعد من قاعدة المطاوعة فان الهدى
مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا ينافي في مقام المدح فلان مهدي ولا
مدح الا بالحصول مما ينافي ان الاستعداد التام وفضيلة يليق ان يمدح بها لدفوع بان
التمكن مع عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل بالتدريس
واسبقها في استجلاب التعظيم بعموم التمكين عام للكل ولا يناسب قولهم فلان مهدي لكن
هذا وجه اخر هذا كلامه **فقوله** الناس تختلف في الهداية الى اخره يعني ان ما ذكره المعتزلة
باطل بالاجماع للامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة
عامة لجميع الامة لا اختلاف فيه فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف
وقوله وايضا فيه فوات القاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي
له بحيث لا ينفك عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى
خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب وهو مشترك بين
فهو باطل **قوله** ولا مدح الا بالحصول اي الا بحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف
ان كونه مهديا من صفات المدح مدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل
بكونه يدعو الى الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالوجوب شرعي ولا عقلي وقال
بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا
هذا كلامه **وقوله** ولا عقلي باطل عندنا من اهل السنة الا انه ذكر هنا ليتناول مذهب المعتزلة ان في
هذا التعميم مبالغة في ابطال معنى المبالغة عليه تعالى عليه مطلقا **قوله** بمعنى استحقاق تارك الذم
ثم ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته بل يلزمهم الميل الى
الفلسفة كما عرفت والاخلال وجوب اصلا **وقوله** وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه تعالى
المالك على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على
ترك الواجب **قلت** استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته
فهنا يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته
فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى له اصلا **وقوله** وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه تعالى
انه لا يتصور في حقه تعالى اي لا يتصور العقاب في شانه تعالى **وقوله** لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق اما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله المقدم
العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لو دل على الحلول المحال على الله
تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه هذا كلامه **فقوله** امور ممكنة اشارة الى ان الدليل

الذي اورده الخصم على امتناعه ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل
وعرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا هو ما لا يدرك الدليل العقلي في امتناعه وقوله لمعنى من
العقل في الفعل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل
وقوله على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء بمعنى قوله
تعالى على العرش استوى اي في العرش استولى اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام والاتقان
وقوله وعن مثل ان يكون ذلك كناية عن حال السلطنة كما يقال فلان جلس على السرير اي صار
انه سلطانا فعلى هذا يكون قوله على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية وقوله النار
يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قبيل قوله عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به
وقوله تعالى ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم هذا كلامه واعلم ان
في الاية الكريمة مبالغتين احديهما بسلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد تبين في
علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشيء ببينة والثانية لسلوك طريق القلب
اذ الاصل ان يقال النار تعرض عليهم لكن في سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله
على ما قالوا قال في شرح المقاصد لنا ايات كقوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اي قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب
من غير تراخ هذا كلامه وقوله تعالى ادخلوا نارا الصيغة الماضي يدل دلالة
ظاهرة على ان النار كان قبل الخطاب مع النبي عليه السلام ويكون في القبر ويدل على ما ذكرنا
انه لو قيل فادخلوا نارا بالواو وبدون الفاء كان فيهم ما ذكرناه ايضا قال الشارح
وقال عليه السلام يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اي نزلت هذه
الاية في شان عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب المنافقين في القبر وقوله
اذا قيل ظرف لقوله تعالى يثبت الله الذين من حيث المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذا قيل
له من ربك للاجماع وقوله يقول فيتفصل له فيكون القول الثابت هو قول ربي الله
وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وقوله جماد لا حيوة له الا انه جوز بعضهم تعذيب غير
الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماكول بخلق نوع الحيوة في بطن الاكل فعالج للامكان
وفي الحيوة وفي حلال البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور هذا كلامه فقوله
ولا شك انه سفسطة كيف يكون سفسطة وقد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم
وصدق بمحمد عليه السلام وان بعض الاشجار قد صار يابسا حتى انقطع ما وقع عنه حزنا عن ان يكون
وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار
ادراكا تكون سببا لتلذذها او لتالمها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تعالى اعاد في القبر

نوع حيث لكن اتفقوا على انه تعالى لو توقفوا في انها هل تعود الروح ام لا المنقول عن ابي حنيفة

هو التوقف وقال بعضهم حواب المثبت لمنكر وتكثير يدل على اعادة الروح او الحواس فعل

اختياري فلا يتصور بدون الروح **قوله** لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول

ايضا فهو مبدأ الامعاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض **واجب**

اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها ولا يلزم تبدل

الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا

نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بدونه وما لا يتصور

عدمه في العقل لا يضر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت

هنا معاد فرضا فقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا

خلف **واجب** بمنع الاستحالة فانه في الضيق يتخلل بين زماني الوجود والاستحالة

وقد يجاب بتجويز التجدد في الوقتين بالعوارض المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها

فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه ايضا لو تم ذلك بلا منع بينا تشخص ما زمانا والا

لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث ان الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع بين

المشخصات ونفسها وبين ذات المتشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ من جميع العوارض

ونفسه ثم لا نحتاج الى ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في الحال فلا تخلل في الشخص الباقي

هذا كلامه **فقوله** وهو مبدأ الامعاد لانه لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد

معادا في وقته الاول وهو كل ما وقع في وقت الاول هو المبدأ فيكون مبدأ من حيث

انه معاد هذا خلف ماخوذ من شرح المواقف **وقوله** والا فلا اعادة بعينه اي وان

لم يعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة الشيء بعينه لانه انما يكون معادا بعينه اذا اعيد

بجميع عوارضه والوقت منها مع انه لم يعد على ما هو المفروض **وقوله** ولا يلزم اي وان

كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وحكي انه وقع

هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على ان الوقت من العوارض المشخصة

فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعم فلا يلزم الجواب لاني غير من كان يباحثك

وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت

ليس من المشخصات هذا من شرح المواقف **وقوله** مع انه كلام على السند مع انه كلام على

على شيء المنع الذي هو قوله لا نسلم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس

السند كان مقبولا وهذا المقام اذ يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبدأ الاعادة

والا فلا اعادة بعينه **قوله** لا يتصور هو بدونه في محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع

الى الوجود والضمير المجرور في قوله بدونه راجع الى الالف واللام في المعتبر فان الالف

واللام هناك بمعنى الذي **وقوله** لا يضر في الاعادة ايضا لا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه
في البقاء **وقوله** وثانيا بان المبدا اي بحسب الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول لكن
لا نسلم قوله هو مبدا لا متحاد فان المبدا هو الموجود في الوقت للمبدا لا في وقت المعاد والمفروض
ان الوقت هنا معاد فلا يلزم التخلف ايضا **وقوله** فانه التحقيق تخلل العدم بل هو في الحقيقة
تخلل زمان العدم بين زماني الوجود واما القول بتخلل العدم بين زماني الوجود فهو قول
مجازي بناء على تخلل زمان العدم بين زماني الوجود **قوله** اذ الاختلاف في غير المشخصات لكن
رد على قوله فقد يجاب بتجويز المحصل الى الجزء **وقوله** ثم لا يخفى على الجزء رد على قوله وايضا والقسم
الى الجزء **قوله** لان مراده بالاجزاء وذهب البعض الى الاعادة الاجزاء بعد اعدامها لنزوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه **واجيب** بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة به
ثم والمطلوب بالجواهر المفردة انضمام بعضها الى البعض لتحصيل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها
وآثارها فتفريق اهلاك الكل اي لكل واحد من الجواهر لكن بقي الكلام في الجوهر المفردة التي لم
يترتب منه جسم ثم لم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في العالم جوهر فرد لم يترك
منه جسم او يقال ان من شان الجوهر الفرد والتركيب والتحليل فكان من شانها الهلاك
وقوله والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل **فان قيل** يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول
نطفة تتولد منها شخص آخر **قلت** لعل الله تعالى يحفظه عن ان يصير جزءا والبدن آخر فضلا
عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد في الوقوع لا الجواز هذا كلامه **فقوله** يحفظه اي يحفظ
الماكول يعني ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لبدن آخر **وقوله** فضلا عن ان يكون نطفة
ولو سلم انه يكون نطفة فلعل الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان كانت
حاصلة في الرحم الام من دم الحيض ونحوه **وقوله** فالفساد في الوقوع لا الجواز جواب
عن قوله يحتمل ان يتولد الى الجزء اي لا اعتبار للاحتمال العقلي هنا لان الحكم في مقام الاستدلال
لا في مقام المنع فلا يفيد الاحتمال العقلي وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي
الاجزاء الباقية من اول العمر الى الآخر وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة
في اول الفطرة اي في اول تعلق الروح **وقوله** وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ
لا تضم زوايد ولا لزم تعذيبه بلا مشاركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح
المتعلق به هذا كلامه **فقوله** ذلك بالانتفاخ تبدل الجوهر الفرد ولا يقبل الانتفاخ فيحصل
نعم لا يقبل التصغير والتكاثف لصغره فانه تعالى قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل
الجوهر الفرد كالجبل **وقوله** فلا يلزم تعذيبه هذا ممنوع هذا ممنوع فان الله تعالى قادر
على ان يخلق الانواع اللام في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزائدة المنضمة الى تلك الاجزاء
الاصلية **وقوله** لان العذاب للروح المتعلق به لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر

الاجساد كانوا لا ينكرون بالجوهر المجرد فالروح عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفردة
فلابد منهم ان يقولوا بانتفاخ اجزاء الروح امتلاء لان الروح متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت
بها الروح **وقوله** قلنا انما يلزم التناسخ الخ حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين
بحسب ذات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير
بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض
بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة الجلدين
مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء
بناء على تغاير الهيئة غير مسموعة فتامل هذا الكلام **فقوله** مغايرة البدنين اي بمغايرة البدن
يعني ان التناسخ مبني على مغايرة البدنين لان نفس المغايرة **وقوله** بدل جبران **وقوله**
مع منصوب بقوله مغايرة الجلدين وكذا قوله بناء منصوب به ايضا **وقوله** غير مسموعة
ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاحراق والعذاب
يكون متعلقا بالجلد فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الثاني
بلا معصية واما نفي تعلق البدن بالجلد غير معقول لان القوة اللامسة تكون في الجلد
الذي هو محل الالام قطعا **قوله** ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل تجعل الحسنات اجساما
نورانية والاجسام والسيئات اجساما ظلمانية هذا الكلام **فقوله** تجعل الحسنات
اي يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس اذ لا يجوز ان ينقلب
العرض جوهرا اذ في شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان
ولسان وشاهين اي عمود عملا بالحقيقة لامكانها اي لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف
ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال اي كتب الاعمال
وصحف هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن هو العدل **قال** الشارح رحمه الله
الاكتفاء بالكتاب قيل الاولى ان يقال الاكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب
الى السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال
الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا **وقوله**
والجواب على ما مر من انه من تفتيش ركوب افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فيه ذلك
حكمة لا نطلع عليها **وقوله** لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو حوض
والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف هذا الكلام **وقوله** والاصح انه غير
المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف ان قوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا
له اين نطلبك في الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض [illegible]

وروي انه عليه السلام قال انه اي الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير احلى من العسل
وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير القاضي ولكن ان يقال
ان الكوثر اسم حوض مسمى بنهر واحد من انهار في الجنة جار على هذا يمكن التطبيق بين الروايتين
فقوله وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيلتذ به ويجمع عند الشرب
الثاني اي ترجح هذا الكلام يعني ان الشرب الثاني والثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش
بل يكون ذلك ليحصل اللذة ويطلعه وتحمد فقوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان يشير به الا
من قدر على عدم دخول النار او لا يعذب بالظما من شربه وانه دخل النار هذا كلامه فقوله
فلا يظما اي فلا يعطش وفي قوله قدره له اشارة الى ان شربه انما يكون في الموقف قبل دخول
الجنة وهو لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة لانه تعالى قادر على ان ياتي بالحوض الى حيث شاء
فقوله ارق من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان
قبل الصراط وما ورد من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر
فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فاطلب الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطالب
في الكتاب المترتب يجوز بان يستانف من كل طرف منها وان على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور هذا كلامه فقوله فوجهه مبتدا ثان وهو مع خبرها خبر المبتدا الاول وهو قوله
وما ورد الى اخره وهذا اعني قوله فوجهه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذا
الحديث مخالف للرواية المشهورة وهو ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهور
فقوله يجوز ان يستانف من كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن الترتيب يابى عنه
الا ان يحمل على ان يقال مثلا فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في
الموقف المتاخر اللهم الا ان يتكرر الوقوف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون
الوقوف الاخير في الميزان متعقبا على الوقوف الاخير في الصراط والوقوفان الاولان
بالعكس فحينئذ يمكن التطبيق بين الحديثين او يتكرر الوقوف في الصراط ويكون الوقت في الميزان
متوسطا بين الوقوفين فقوله واسكانهما في الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من
بساتين الدنيا مخالف للسلف وقد يتوهم انه مورد قوله تعالى قلنا اهبطوا لان الهبوط
انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع
مرتفع كقلة الجبل هذا كلامه فقوله مخالف للاجماع وذكر في شرح المقاصد رحمه الله تعالى بستان
من بساتين الدنيا يجري التلاعب والتناعم لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون
النار فثبوتها ثبوتها فقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان الى اخره وقيل يحتمل ان يكون
الهبوط مستعارا من هبوط المنزلة والنزول عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في

غير

تعين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السبع السموات وتحت العرش تمسكا
بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت
الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير **وقوله** بجعلها متن الحامل جعلا كاينة ليتم الاستدلال
قلنا لكن الظاهر المتبادر من جعل الدار لزيد تمليكها او التمكين فيه وهذا المعنى لازم لوجود
الجنة واما الحمل على التمكين بالفعل معدول عن الظاهر فتأمل في هذا الكلام **قوله**
لازم لوجود الجنة وهذا ظاهر اذا كان الدار لم تكن غير مشار اليه مثل ان يقال نحن جعلنا
لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشارا اليها مثل ان يقال تلك الدار جعلها لزيد فالدار
المتبادر هو التمكين لتلك الدار من زيد اما بالهبة او العارية او نحو ذلك واما نفس الدار
فينبغي ان تكون موجودة وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشارا اليها **وقوله** معدول
عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل يشعر على ان يحمل المضارع على الحال
او على الاستمرار كما ذكره الشارح وعلى ان يحمل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل
وهذا معنى صحيح بل واقع على ما ذكر في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا الاحتمال يكفي هنا
فانا بصدد المنع والخصم في مقام التعليل والمعارضة **قوله** اكلها دائم لا اكل بعض شيء كلما ... كل
ويرد على هذا الاستدلال انه يشترك الالزام اذ المراد بالشيء الموجود المطلق لا الموجود وقت
النزول فقط وشمل قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم هذا كلامه ولعل المراد بالشيء
هو الموجود في الدنيا فالهالك الفنا دون الموجود في الاخرة فالدائم البقاء وهنا الاحتمال
يكفي هنا فانا في مقام المنع والقائل به يشترك الالزام كان في صدد النقض الاجمالي فيجب
عليه اثبات كون الشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل
شيء عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى **وقوله** واما المراد الدوام الراجح يعني ان
المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يتجدد دايما بحسب العرف
وان انقطع في بعض الاوقات كذلك ان تقول هلاك كل شيء بعد وجود مثله فلا ينقطع
النوع اصلا هذا كلامه وحاصل كلام الشارح اذا فني شيء من اكل الجنة يحصل حتى يبدله شيء
اخر بعد اللحظة وهذا الانيا في الدوام العرفي وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب وقت
فنا شيئا من اكل الجنة حتى يتبدله او الاتم ... ذلك الشيء بعد وجود مثله وذلك او تقول
اذا فني منه شيء اخر يجي بدله في ذلك الان بشيء اخر وح لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه
اولى من الاول كما لا يخفى على من تأمل **وقوله** بل يكون الخروج عن الانتفاع به الى المقصود منه
فلا يرد ان فناء الاشياء يدل على وجود الصانع تعالى وهو من اعظم المنافع هذا كلامه **قوله**
بل يكون الخروج عن الانتفاع به لا فناء في دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال
كاف للشارح فانه في مقام المنع هنا **وقوله** اي المقصود للجزء لانه بقسمين بالانتفاع

المجرد وقوله منه اي من ذلك الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه
خروجه عن الانتفاع بالاكل وان كان المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس
وقس على هذا نظائره وقد يقال ليس المراد من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك
قال ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسيره كل شيء ميت الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك
هو الموت **قال** الشارح وذهب الجهمية الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار تفنيان
بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذلك لان الفرق الجهمانية لا تعتقد
انهما غير متناهية لا في المدة اي لا بالقوة ولا بالفعل في زمان غير متناه ولا في العدد اي لا يستوي
على فعل غير محدود غير متناه **واجيب** مع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقي هو الله تعالى
وهو قادر على ان يفعل ذلك غير المتناهي سواء كان في المدة او في العدد **وقوله** الشرك بالله
ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر انواع الكفر تبقى
خارجة هذا كلامه الظاهر ان المراد بالشرك هنا هو مطلق الكفر لكن السحر اعم من الكفر
وجه فلذا افرده بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو ما يستعان في تحصيله بالتقرب
الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب اي لا يتم الا لمن يناسبه في
الشر وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا يتميز الساحر عن
النبي والولي كذا في تفسير القاضي ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان لا يلزم ان يكون
كفرا اذ الكبائر التي هي غير الكفر مما يتقرب به الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر
حتى يندرج في الكبيرة المطلقة تلك الكبائر التي هي الكفر **قال** الشارح والفرار عن
الزحف اي عن الجيش في القتال لكن بحيث ان يتقيد بالمثل او بالضعف وفي التاتارخانية
واذا لم يكن بالمسلمين قوة لقوله تعالى فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وفي التاتارخانية
واذا لم يكن بالمسلمين قوة من العدة ولا طاقة لهم به فلا بأس بان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين
وقوله والالحاد في الحرم اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان
وقوله ما كان يفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر فالمسكرات من غير ما الخمر
وقوله والكبر والقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة **قوله** كل معصية
اصر عليها لقوله صلى الله عليه وسلم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار **قوله**
انهما اسمان اضافيان وهذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم والتوجيه على ما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان المراد بالكبائر حقيقتها الكفر
هذا كلامه **فقوله** بخلاف ظاهر قوله تعالى لان ظاهره يدل على ان الكبيرة والصغيرة
ليسا اسمين اضافيين بل يجب ان يكونا قسمين اخرين متباينين معلومين
بذاتيهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الاخر منهما **واعترض**

عليه ايضا بان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة
وهذا يدل على الفرق بعد قال بدايته وفي الكافي والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه
هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة وما لا فهو صغيرة **وقوله** بطريق الاستحالة على وجه
يفهم من عد ذا اطلاقا حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي هذا كلامه
تعلق هذا الايراد ان الاستحلال تكذيب والكلام في المصدق والذي عليه امارة التكذيب
وفي الصحاح استحلال الشيء عده حلالا وفي البنابيع الخانية ومن استحل حراما علم حرمته في دين
النبي صلى الله عليه وسلم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير
ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال **قوله** مخالف لما اجمع عليه السلف
لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن هذا كلامه **فقوله** النفاق كفر مضمر عند الحسن ايضا
فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال الحسن من اعتقد ان في هذا الحجر لم يدخل يده فيه
فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده علم انه قال لا عن اعتقاد هذه الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح
المواقف **وقوله** المتقدم عليه اي على الحسن **وقوله** والا لما خالفه الحسن اي لو كان
اجماع قبل الحسن اصلا اذ لا يجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما زعم في علم الاصول
فالحق ان الحسن مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر
غير مظهر لكفره **قوله** والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال تحمله يلزم الكذب
في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد
تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن هذا كلامه **نقول**
ترك اظهار القيد انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغي ان يكون من قبيل جعل وجود
الشيء كعدمه كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فيها جعل ايمان الزاني
كلا ايمان تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمن ان يفعل امثال
ذلك **قوله** على رغم انف ابي ذر اي ذل رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب
وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اي على خلاف مراده لا احرازا لا له والجار والمجرور
متعلق بمحذوف اي قلت هذا على رغمه انتهى هذا كلامه والظاهر ان الجار متعلق بقوله
صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم ابي ذر
قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق **والجواب**
ان الحكم بالشيء يعم التصديق به والاقرار فيكفر من لم يصدق بما انزل وايضا كلمة ما هنا
للجنس فتعم بالحق والاقرار في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله هذا كلامه **نقول**
ان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ولذا في شرح المواقف
وفيه ايضا ونقول المراد بما انزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة

في هدى ونور يحكم بها النبيون وامتناعا عن متعمدين اي غير مكلفين بالحكم بها مخصص اليهود
فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بما انزل الله بالتورية بموجبها **قوله** ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال بان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر
والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا
هذا كلامه **فقوله** حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدا فيفيد
ح ان كل فاسق كافر **وقوله** ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على مطلق الفاسق يصرف
الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان **قوله** من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر **والجواب**
انه محمول على الترك مستحلا او على كفر النعمة هذا كلامه **فقوله** على الترك مستحلا يعني ان
من ترك الصلاة مستحلا تركها فقد كفر وكذا من ترك الصلاة استخفافا بالدين فهو كافر
واما من ترك الصلاة مجانة او تكاسلا فهو لا يكون كافرا الكل لا يكون فاسقا تسقط عدالته
فلا تقبل شهادته نعم يكون كفران النعمة وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور خبر
واحد فلا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين **قوله** ان العذاب
من كذب وتولى وجه الاستدلال ان التعريف المسند اليه لحصر على المسند اعني الكون على
المكذب **والجواب** انه ادعائي لان شارب الخمر معذب ليس بمكذب وقس عليه
نظايره هذا كلامه **فقوله** ان تعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر
نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم في العرب ونحو ذلك **وقوله**
اعني الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب كاين على من كذب فعلى هذا
لا يكون العذاب منصوبا على صفته وهو الكون على المكذب **وقوله** وقس
على نظايره نحو ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قال السيد في شرح المواقف
قلنا المفرد المحلى باللام لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول
المراد على تقدير عمومه هو الخزي الكامل فيلزم حينئذ انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر
لا انحصار افراد الخزي في الكافر **قوله** ان الله لا يغفر ان يشرك به اي يكفر به
وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هذا كلامه واعلم ان الشرك كان
شهورا في معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد في الحديث ولان الكفار كانوا يعبدون
الشياطين في كفرهم ونهيهم ولا يعبدون الله ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يقولون بان خالق
السموات والارض هو الله تعالى وصل فصاروا مشركين لانما الهمهم الشيطان نية تعالى وذكر في شرح
المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد
الايمان فهو بالمرتد وان قال بالهين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر

واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان
كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهار شعاير الاسلام يبطن العقايد هي كفر
بالاتفاق فهو الزنديق **قوله** وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي وذهب بعض المسلمين الى امتناع العفو
عقلا بناء على ان مقتضى الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيب
وهو قول المعتزلة وتدافعه اولا **وقوله** لا يحتمل الاباحة متفرع بالقبح العقلي تنبيها في قولهم
يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن في انه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما في ذلك الحكمة نعم
يرد ان يمنع كون المتفرع مقتضى الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا للحكمة خفية ولو سلم
فتجويز التفرقة يوجبه احق من عذاب المسيء بمثل اثابة المحسن دونه ثم لو نهاية الكرم تقتضي
العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الاثر دعوى بلا دليل هذا كلامه **فقوله**
فلا يرد ما قيل يعني ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض في قولهم بعضهم هو البعض
من اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اصل المعتزلة دون اهل السنة
فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول المعتزلة قطعا الى
قوله **وقوله** تنبيها في قولهم اي قول اهل السنة وقولهم انه يجوز الى آخره هذا ناظر الى قوله
فلا يرد اي ولو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة من كلام اهل السنة يجوز ان يكون عدم احتمال
الاباحة امرا عاديا لكون الاباحة هنا منافية للحكمة بدون لزوم القبح العقلي فلا يرد انه قول بالقبح
العقلي الى آخره وقوله ثم ان نهاية الكرم الى آخره رد على قول الشارح والكرم نهاية والجناية
الى آخره وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع اي لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء
ولو سلم فلا نسلم انه يوجب الجزاء الابدي **قوله** والايات والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة نحو قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم **وقوله تعالى** السلام في اثناء الحديث
سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم **قوله** والمعتزلة يخصونها قد يظن
ان الضمير للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة
في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك بل كان [illegible]
مع ان التعليق بالمشية ينفيه المعتزلة وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فايدة
وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة الصغاير عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة وقولهم ان
يقولوا ان الكلام ما في هذه الاية مخصوصة في الصغاير جميعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة
الصغاير اذ لا يجب المغفرة الصغيرة عن التايب بل يغفرها ان شاء هذا كلامه **فقوله**
اذ المغفرة الى آخره علة لقوله لا يصح اي على زعم المعتزلة ينبغي ان يكون معنى قوله لمن يشاء
ما دون ذلك لمن يشاء من ان يقال مثلا يغفر ما دون الشرك اذا كان ما دون الشرك

قوله والجواب ايضاً على تقدير عمومها الخ جواب آخر عما ذكره الشارح من قوله
وهو تبديل القول بل الكذب منتف بالإجماع واقول لعل مراده ان اللازم اذا اخبر
بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب
ولا تبديل هذا كلامه وفي الآية الاولى تعالى مثلا فانه لم ... ان شاء الله تعالى تخويفا
للعاصي وزجرا له عن المعاصي وذهب بعض الاصوليين الى ان آيات الوعيد والوعد
لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الدعاء على العصاة في صورة الوعيد
والدعاء للمؤمنين في صورة الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ولا التبديل
وقوله بخلاف الوعد هذا انما يكون الحق بدون النبا وهو للبشارة واما الوعيد بالنبا
وهو الانذار والتخويف قالوا ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد مما يمدح
به الباري تعالى بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد نقصا بحيث ينزه الله تعالى عنه اذ
الخلف في الكرم لا يليق بالكريم القادر عليه والحق ان الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع
بالكتاب والسنة واجماع الامة **قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة اي على من قطع بالوقوع
وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى
مع ان الخصم لا ينكره فتأمل هذا كلامه **نقول** لعدم قيام الدليل اي على الوقوع وقوله
فلاثبات الجزء الاول من الدعوى يعني ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما
جواز العقاب على الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة
انما يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولا يفيد الجزء الثاني وهو الوقوع مع انه محل النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو الوقوع دون الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح من الادلة
يدل على الوقوع ايضا اما قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلانه تعالى اراد بغفران
ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء مغفرته ويفهم من ذلك ان من لا يشاء
مغفرته من الصغائر والكبائر لا يكون معفوا بل يكون معاقبا عليه وهذا ظاهر لمن كان
له معرفة باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فلدلالته
على وقوع العقاب والمجازاة ظاهر من كلام الشارح يدل على الوقوع ايضا **قوله**
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتأمل والله الموفق **قوله** واجيب بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر حاصله ان الكبيرة مقيدة بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع
الكفر واستحلاله ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالإجماع ولو لم تحمل الكبيرة على
الكفر بقي التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر
بدونه هذا كلامه **فقوله** ان الكبيرة مقيدة بالمشيئة وذلك في مثل قوله تعالى نكفر عنكم
سيئاتكم ان تجتنبوا **وقوله** فلا قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغائر فلا تدل الآية الكريمة

صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة ويرد
عليهم ان الشرك المقرون بالتوبة يغفر فيكون معنى ... لسائر المعاصي ولا معنى ان يقال ويغفر ما دون
الشرك ويرد ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة واجبة عندهم فلا فائدة في تعليقها
بالمشية وان مغفرة الصغائر عامة عندهم ولا سيما اذا اجتنب الكبائر فلا فائدة في
تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القائلين بتخصيص البعض
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء كان الضمير في قوله تعالى يخصونها راجعا الى الايات
والاحاديث او المغفرة ولا معنى لقوله ان الضمير راجع الى المغفرة لا الايات والاحاديث
مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر **فقوله** خصوصية بالصغائر وانت
خبير بان كلمة كانت ههنا متعلقة بالشرك فينبغي ان تكون عامة لما دون الشرك
من الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
الكبائر من الصغائر لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام
فقوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب فالصغائر جائزة عندهم ولا يغفرها اصلا
هذا لكن المشهور ان مغفرة صغائر المجتنب اذا اجتنب الكبائر عامة واجبة عندهم
وان لم يبنى على اصلا فتفهم **قوله** انما يدل على الوقوع اذا استطرد ذكره ههنا ردا
لتمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا **والجواب** ههنا قوله قد كثرت النصوص
الى اخره هذا كلامه **فقوله** انما استطرد ذكر الى اخره يعني ان الشارح رح ذكر قوله انما
يدل الى اخره استطراديا في الجواب عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت
النصوص الى اخره وانما قال انه استطرادي في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح
بها سابقا بل فهم دعوى الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة اذ يفهم من هذا الكلام انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة
فوجب العقاب على الكبائر عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا
كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطراديا **وقوله** لهذه الايات وهي كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها **وقوله** تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها **وقوله** تعالى ان الفجار لفي جحيم وهذه الايات على تقدير عمومها
لكل العاصي والفاسق انما تدل على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها
في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله **قوله** وزعم بعضهم الى اخره هذا مذهب
الاشاعرة ومن بعد واحد منهم وفيه جواب اخر كلامه **فقوله** هذا مذهب الاشاعرة
ان جواز الخلف في الوعيد من الله تعالى هو مذهب الاشاعرة اذ الخلف في الوعيد
لا يوجب نقصا في ذاته تعالى ولا في صفته ايضا **وقوله** وفيه اجوبة اخرى في هذا المحل

على عدم التعذيب لاهل الصغاير وقوله ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر الخ اي في الاية الكريمة
يجب ان يحمل الكبيرة على الكفر اذ لو لم يحمل عليه لزم المحذوران احدهما بقي التقييد بالمشية بلا دليل
وذلك لان الكبيرة لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكباير مطلقا لكان معنى الاية الكريمة
ان تجتنبوا الكباير مطلقا نكفر عنكم صغايركم لكن معفو الصغاير مستفتح فلا احتاج الى التقييد
بالمشية اصلا والثاني ان بقي التعليق بالاجتناب بلا فايدة لان مغفرة الصغاير تكون
حاصلة البتة اجتنب الكباير مطلقا او لم يجتنب فلا فايدة في التعليق بالاجتناب عن الكباير
مطلقا هذا وللمانع ان يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله لبقي التقييد بلا دليل فلان مثل
قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل على ان مغفرة الصغاير كانت مقيدة
بالمشية لان بعض الصغاير مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية حتى يخرج
الصغاير الغير المغفورة واما قوله والتعليق بالاجتناب بلا فايدة فانه يصح ان يقال
مثلا ان العبد اذا اجتنب ما سوى الصغاير من الكباير مطلقا كانت الصغاير كلها
مغفورة فعلى هذا ينبغي ان يكون في التعليق بالاجتناب فايدة والاولى ان يقال ان حمل
الكبيرة على الكفر هنا وان كان احتمالا عقليا لان الشارع بصدد المنع والاحتمال التعليق
يكون للمانع وذلك ان نقول المراد بالكباير ما يقابل الصغاير ويحمل بعض الصغاير
مخصوصا بمثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة اي المقبول
اثابته لا يقال مروي مكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه صحيحا في التلويح فيحرم اهل
الكباير بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة لان حرمان الادنى لا يستلزم ان يكون جزاء
الاعلى الذي لرحمة وعظيمة وان سلم فلعل المراد حرمان الشفاعة او حرمان الشفاعة لرفع
الدرجة او لعدم الدخول او في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
هذا كلامه **نقول** اولعدم الدخول الى الجنة او حرمان الشفاعة لعدم دخول
النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار وقوله
لا يستلزم الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة
فلا يكون مرتكب المكروه محروما عن الشفاعة وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم
ومن جملتهم الكباير هذا كلامه فقد دلت الاية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين
يكون نافعا لهم والا لما امر النبي محمد عليه السلام بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب
المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات وسائر اصحاب الكباير
ايضا وهو المطلوب يدل على ثبوت شفاعته وعلى انها ليست لنفع الدرجة
لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق الكباير
هذا كلامه والحق ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة

وفي حق اهل الكبائر هذا كلامه والحق ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل
على ان ثبوت الشفاعة وفي حق اهل الكبائر والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين يعني مما ذكره
الشارح على المفصل والله الموفق **قوله** ولا يقبل منها شفاعة ظاهر الاية ينفي اصل
الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت
بشفاعة شفيع لم يقبل فيها فلعلها تقبل بطريق اخر هذا كلامه نقال جزى يجزي هذا الامر
اى قضى ومنه قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح **وقوله** ينفي اصل
الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة
وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد
العموم ايضا فهذه الآيات تنفي اصل الشفاعة سواء كانت لاجل طلب المغفرة عن الذنب
كما ذهب اليه اهل السنة او لاجل طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة **وقوله**
فلعلها تقبل بطريق اخر لعله اراد كلمة من في الاية الكريمة اجلية اي لا تقبل الشفاعة من
اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة فانما تقبل من اجل النفوس المطيعة اذا كانت
شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد
عن المقام مع ان كل شفاعة لا تكون مقبولة لاجل النفوس العاصية المشفوع لها بل تكون
كل شفاعة مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة ولم يظهر في ارجاع الضمير
الى النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت في سياق النفي
فتعم ايضا **قوله** بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص مفيدا الى منع الدلالة على عموم
الاشخاص **فاعترض** بان النفس نكرة في سياق النفي فامنه والضمير راجع اليه فيعم
ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا نسلم فيه رجوع الضمير الا من حيث عمومه فان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري **فاذا قلت** لا رجل في الدار وانما هو
على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير النكرة من وقوعه
في سياق النفي لوقوعه فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا هذا كلامه **فقوله** يشير
الى منع الدلالة اى الاجزم قيل ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول
الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص **وقوله** نعم لو قيل الخ وهذا
هو المراد لكن العرض ايضا والله الموفق ان للنكرة المنفية خاصة بحسب الوضع
هذا مخالف لكتب اصولهم الفقه فان النكرة المنفية عام بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
من العام نحو لا يأكل رأسا ونحو لا يأكل لحما اى غير ذلك **وقوله** ليس يلزم منه الخ
وانت خبير بانك اذا قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح فالاعتراض الركيك متوجه

والجواب المذكور غير صحيح وقوله يسعى لو قيل الى الحوض ومراد ذلك المعترض ايضا والله الموفق
قال الشارح ولا يحزنهم الفزع الاكبر في حال اعطاء الكتاب وفي حال الوقوف في الصراط او في
الميزان وفي حال الامر بالنار ونحو ذلك **قوله** تخصيص بالكفار **فان قيل**
كيف تخصص بالبعض وقد سلم عموم الاشخاص **قلت** المسلم هو الدلالة على العموم
لا الارادة هذا خلاصة **فان قلت** كيف تكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان
الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا **قلنا** الدلالة العامة كانت بحسب اصل
وضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلائل القرائن الخارجية والقرائن
الخارجية هنا من الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان يخصص هذه الادلة الدالة
على عموم نفي الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان **واجيب** في شرح المواقف
عن ايات المعتزلة بان سياق دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات
ودليلنا في اثبات الشفاعة لا بد ان تكون خاصة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا
لانا اثبتنا الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام
والترجيح معنا **قوله** ولا معنى للعفو عدم الحق بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة
ممنوع والى صغيرة المجتنب غير معتد فيها مثل هذا خلاصة **فقوله** ممنوع اي لا نسلم ان لا معنى
لعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب
على الصغيرة ايضا فح كان للعفو معنى هنا لكن المشهور من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب
الصغيرة لا يستحق العقاب اصلا وكلام الشارح مبني على هذا المشهور ان لم يثبت منهم
اصلا القول باستحقاق العقاب باستحقاق الصغيرة سواء اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب
لكنه لا يبعد اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد عرفت
ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور فيما بين الجمهور **قوله** لانه باطل بالاجماع لان
جنة الايمان هي الجنة فالخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع
ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتحقيق ونحوه هذا كلامه **فنقول**
ان يراه اي ان يرى جنة الايمان في حين في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين
ان جنة الايمان هو الثواب الاعظم معلوم ايضا ان دار الثواب من احسن المنح
المذكور غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع **وقوله** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مبني عليهما الاستدلال على ان العمل الصالح لا يساوي المتروك ثم انه لا يدل
على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال هذا خلاصة
قوله بني هذا الاستدلال على الاحسن فانه تعالى رتب الوصول الى جنات الفردوس
على الايمان والعمل من غير اشتراط ترك الكباير وذلك على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين

لا يخلد في النار والا لما دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على
ان القائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة مفقود لان الاية دالة على كون المؤمن
اهل الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبائر مخلد
في النار وان من دخل النار فهو خالد فيها قوله وقد يجعل جزاء للكفر على الاطلاق من غير
تقييده بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يلزم الجزاء
على الجناية ومنشأ الدليل الرابع" ولا تصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم هذا كلامه
فقوله فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب حرارة النار متفاوتة
في الحرارة حتى يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد
من عذاب المؤمنين وان كان هؤلاء ايضا مخلدين في النار فعلى هذا يكون الخلود في النار
جزاء للكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الرابع لا
احجم قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على وجه الحكمة في عدم خلود اهل
الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكمة بالنصوص الدالة قوله منفعة خالصة فانه لو
لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بنوع اخر ويمكن
منع هذا التقييد ايضا لكنه غير مفيد هنا كلامه فقوله لم ينفصل عن مضار الدنيا
يعني ان مضار الدنيا غير خالصة عن المنفعة لم يتميز احديهما عن الاخرى وقوله
لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص غير مفيد هنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود
في النار فلا فائدة في ان يقال لا نسلم الخلوص قوله وقد يستعمل في المكث الطويل
لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود
اهل الكبائر هذا كلامه والمقصود منه توجيه كلام الشارح هنا فقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استعمل
اللازمية فالمكث الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار ولا تعارض له بمعنى هو الدوام
لانه الظاهر المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبائر لكن كان لو تعارض
نحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين اي خلود
الكفار كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا قوله
وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال
ان يكون اللام لتقوية العمل لا للتعدية هذا كلامه لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه
على ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله تعالى انؤمن لك ليست للتعدية بل هو ايضا للتقوية
العمل قال في شرح المقاصد وهو يتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله
تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق فاي يحصل فيه منسوبية

الصدق للخبر ويكون له من غير اذعان كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا
خاليا عن الاذعان هذا خلاصة بعض المتاخرين في هذا المقام **قوله** اي يحصل فيه اي يحصل
في قلبه الخبر نسبة له الصدق وحاصله انه يعلم ان الخبر صادق في نفسه مطابق لما
في نفس الامر **وقوله** كالسوفسطائي وكبعض الكفار على ما دل عليه قوله يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم **وقوله** تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك
وقوله عن الاذعان اي عن القبول والتسليم **قوله** صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
فان قلت يلزم ان يندرج يقين السوفسطائي في التصور وانه باطل بالضرورة
او لا ينحصر التقسيم **قلت** له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان
للسوفسطائي نعم هذا بحث وسؤال نقال المعنى المعبر عنه بگرويدن امر قطعي وقد نص
عليه في شرح المقاصد ولذا اكتفى في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد
الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم ينسبون بالمعنى
الاعم نسبة خاصة انو سلا به الى سياق الحاجة الى المنطقي بجميع اجزائه هذا كلامه
فقوله **فان قلت** الى اخره وقال في شرح المقاصد **فان قيل** فاليقين
الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار
يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا كلا لا ندعي الا ان
التصديق في ما فسره رئيسهم هو التصديق اللغوي المعبر عنه بگرويدن عما بينه او يجب
في الايمان اشتراط امور محصلة بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم
على تفسيرهم وتقسيمهم كون اليقين الخالي عن الايمان والقبول تصورا او خارجا عن التصور
والتصديق فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي
كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين هذا كلامه
يعني لا نسلم امكان الايقان بدون الاذعان ولا نسلم ان بعض الكفار موقنين
غير مصدقين **وقوله** امر قطعي والحق انه امر عام مشترك بين القطعي والظني **وقوله**
وقد نص عليه في شرح المقاصد في نوع الصانع قد نص على ان الايمان القطعي
لكن الايمان التصديق فانه قد اعتبر شرائطه كونه امرا قطعيا واما كون
التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح
بان القول المعتبر في جميع افراد الايمان هو اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل **وقوله** وكذا الضمير في
الجزء والضمير المستتر في يكفي راجع الى المعنى المعبر عنه وبهذا هنا توجيه اخر لكلامه

الشارح ربما ان يقال ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر ان يقع في القلب النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ومعنى الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن فتامل والله الموفق **قوله** كان اسم اطلاق الكافر عليه **وقوله** فجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى ذكر في شرح المقاصد ان التصديق الذي لا يفارقه شيء من الامارات هذا كلامه **وقوله** اشارة خبر لكل واحد من القولين يعني انهما اشارتان ان الكفر في مثل هذه الصورة كما يكون في الظاهر يكون بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم كما جعل ايمان اليأس في حكم العدم فاراد باطلاق اسم الكافر عليه الاطلاق الحقيقي واراد بقوله بجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى لا فيما مجرد اجراء الاحكام عليه وهذا في شرح المقاصد انه لا اعتبار مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الكتابين كما زعمه **قوله** ركن لا يحتمل السقوط **فان قيل** اطفال المسلمين مؤمنون ولا تصديق منهم **قلت** لا ايمان في الكلام الحقيقي لا الحكمي هذا كلام **فان قيل** تصديق اصحاب النبي عليه السلام بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام **قلنا** السقوط ممنوع فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق اخر متعلق بحكم اخر لزمان اخر فتامل قال الشارح والاقرار قد يحتمله **فان قيل** فيحتمله مع انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل **قلنا** ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية بخلاف الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان الصلاة مع انها تسقط بالاخرس والامي **قوله** التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك فلا يجتمعان هذا كلامه **فقوله** هذا مناف الخ وانت خبير بانه لا مذهب للناس الى ما هو المشهور وذلك لان قول الشارح التصديق باق اشارة الى المنع فملخصه لا احتمال العقل فكانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة **قوله** والذهول اي في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحصول فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل هذا كلامه **فقوله** لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني **وقوله** قد يذهل فيه اي في حال الحصول فان الانسان حال حصول التصديق في قلبه جاز ان يذهل

عن حصول هذا التصديق الحاصل بان لا يلتفت الى شيء هذا التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم
الالتفات لما حضر في القلب لا ينفي دنوا عن حصوله لا لغة ولا عرفا **قوله** حتى كان المؤمن
اسما الى الجزم ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان هذا كلامه ولان
الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا
في بقاء الايمان مع ان الاقرار مرة من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين **فان قيل**
فالاقرار ايضا لا يحتمل السقوط اذ الشرع جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق كذلك **قلنا**
ربما يطرأ على ان الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق **قوله** وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره
هذا كلامه وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا **فقوله** لهذا الغرض اي لاجل الاحكام
عليه في الدنيا من الصلاة عليه والصلاة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوة ونحو ذلك **وقوله** فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاتمام الايمان مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لا بد ان يكون على وجه الاظهار للغرض المذكور وذكر
في شرح المقاصد على هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره
مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط **قوله**
والنصوص معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه واما انه
التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم ينقل في الشرع
لمعنى اخر ولا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا دليل **فان قلت** يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي **قلت** لا نزاع في ان الايمان
من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق وهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع
حقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة هذا كلامه **فقوله** واما انه التصديق في الجزم
ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك
لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فكان لفظ
الايمان في الشرع معتبرا عن وضع اللغة لبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين
نقل الصلاة والزكوة وامثالهما او لاشتهر تواترا بل هو بذلك اولى **وقوله** ولانه خلاف
الاصل **وقوله** يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان
الشرعي والجزء الاخير هو الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في نحو قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
معناه اللغوي وهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي **وقوله** بحسب خصوص

التعلق والتعلق بما جاء به النبي عليه السلام **وقوله** فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا منع
لم لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه ما صدق
عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان تكون الالف
واللام للعهد وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير
منقول عن معناه اللغوي الى مباين له كما عرفت فتعين ان المراد به التصديق في النصوص
ايضا لكنه التصديق المتعلق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعنى الشرعي لان المتبادر
عند الاطلاق ولا ينصرف الى معنى آخر بحيث يعتبر فيه امرار ابدا وهو الاقرار **قوله** فلا نسلم
فيه يرد عليه انه يحتمل ذكر القلب لانه محل اجزاء الايمان هذا كلامه قال بعض الافاضل ان الشارح
قال النصوص متعاضدة كذلك ولم يقل النصوص تحمل لذلك اشارة الى ان الدليل هو مجموع
النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا مستقلا ولا شك ان قوله فلا نسلم
يؤيده ان يكون محل الايمان هو القلب فلذا قال في المواقف ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هذا كلامه **فقوله** اشارة الى انه
يؤيد كون محل الايمان هو القلب ولم يكن حجة مستقلة **وقوله** هلا شققت قوله
عليه السلام **قوله** ولا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم
هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المتعاضدة
هذا كلامه **فقوله** عندهم اي عند اهل اللغة وقوله انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذ لو
وقع النقل في الشرع لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان فانهم لا يفهمون
الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن
التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما **وقوله** فيرد عليه النصوص
المتعاضدة وذلك لان هذه النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب وقال
القائل ان هذه المسألة ان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان
غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت
قوله حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال يعني
انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فيبطل ما قيل انه اذ لا عبرة الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها
عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبارها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان
ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة هذا كلامه **فقوله** يرد عليه الى آخره وتحقيقه ان الشارح في شرح
المقاصد حيث قال انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل

قد شرط مع ذلك الإقرار معرفة القلب سواء كانت المعرفة حاصلة بتعريف الصورة
أو بطريق الكسب وذهب ابن القطان إلى أنه اسم للإقرار لكنه قد شرط التصديق الذي لا يكون
إلا بالاختيار والكسب وأما الكرامية فهم لا يشترطون في الإيمان شيئا من المعرفة والتصديق
حتى من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا في نفس الأمر إلا أنه يستحق الخلود في النار على
ما قالوا **قوله** ولهذا الإجماع منعقد على الأخرس ردا على الكرامية لا على المصنف رحمه الله
وموافقيه كما توهم هذا العلامة أن المصنف رحمه الله ومن وافقه كانوا يتفقون على أن الإقرار
في الأخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الأعظم وأما على ما ذهب
إليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا في الإيمان فلم يثبت في الأخرس نفس
الإيمان الذي هو الإقرار لا حقيقة ولا حكما وهذا باطل بالإجماع **قوله** مع القطع بأن
العطف يقتضي المغايرة وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
جعله خارجا باعتبار رجحانه وكفى بالظاهر حجة هذا كلامه **فقوله** وأما عطف الجزء
على الكل إلى آخره إشارة إلى جواب ما قيل لم لا يجوز أن يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة
وهي الاهتمام لبيان المعطوف عليه لكونه أشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
أو لكونه أهم مقصودة كما في قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فإن الأعمال
ثمرة الإيمان والإيمان بلا أعمال كالشجر بلا ثمر **وقوله** وكفى بالظاهر حجة يعني أن الآية
الكريمة تقتضي بظاهرها أن العمل ليس من نفس الإيمان ولا داخلا فيه لأن الشيء لا يعطف
على نفسه ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم يقم دليل دال على خلافه
قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لأن جزء الشرط شرط أيضا هذا كلامه
أي لو دخل الأعمال في الإيمان يلزم اشتراط الشيء بنفسه لأنه تعالى جعل الإيمان شرطا
لصحة الأعمال والمفروض أن الأعمال جزء من الإيمان الذي هو شرط للأعمال وجزء
الشرط شرط فتكون الأعمال مشروطا لا بنفسها وأنه محال لامتناع توقف الشيء على نفسه
قوله وهذا أي كونه زائدا بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصره عليه
السلام كذا في بعض شروح المتن وشرح نظم الأوحدي هذا كلامه وهو إشارة إلى الجواب
عن نظر الشارح يعني أن مراد أبي حنيفة رحمه الله من زيادة الإيمان بزيادة ما يجب الإيمان
به في الواقع وهذا لا يتصور بعد عصر النبي عليه السلام وأما زيادة الإيمان بحسب الاطلاع
على تفاصيل الشرائع فلا كلام فيه ويمكن أن يقال ولعل مراد الشارح هو التنبيه على أن الأمر
بين الزيادتين المذكورتين في المعنى وفي إجراء الأحكام عليهما **قوله** ولا يخفى أن التفصيل
أريد لتكثير بحسب تكثر تعلقاته من حيث إنها تجب الإيمان بها وإن لم يتكثر من
حيث ذاتها فليتأمل هذا كلامه وهو مبني على أن المراد لا يتكثر بحسب ذاته وإنما يتكثر

التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب انه الفاظ كانت وانه حروف كانت من غير ان يجعل
التصديق جزئه والحاصل انه اسم للتصديق والمجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا كلام
على التسمية لان الجواب المذكور مبني عليها مع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لا يفهمون منه
الا التصديق باللسان بل انما يحصل قول منه التصديق بالقلب فقط الا ترى انا لو فرضنا
ان الفاظ التصديق لم توضع لمعنى او وضعت لمعنى اخر لم يحكم اهل اللغة بان المتلفظ بتلك
الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو الايمان ثم لا يخفى
ان هذا القدر المذكور يكفي سندا للمنع فتأمل **قوله** اذ لا دخل في الاوضاع عليه لقوله فيبطل
وقوله لا اعتبار لها اي للدلالة **وقوله** لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود في
النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر **قوله** يسمى مؤمنا لغة اي
يطلق عليه لفظ المؤمن كما فيه من صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والعريان
ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار
ايضا لكنه يخالف كلام ظاهر النظم الكريم الا ان يدعي وضع اخر هذا كلامه **قوله**
اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ
المؤمن عند اهل اللغة لقيامه دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن
عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على المقر باللسان حقيقة
عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون لفظ
اطلاق المؤمن حقيقيا كما اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم
حقيقة هنا مع عدم وجود معناه الحقيقي ويؤيد ما ذكرناه قول الشارح ويجري عليه احكام
الايمان فان احكام الايمان انما تجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده
بحسب الظاهر لا بناء على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحقيقة
قوله انه حقيقة في الاقرار ايضا قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق اللساني
يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما
النزاع بينهم انه يقال ان النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية
هذا كلامه ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز اللغوي لكون
الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف
ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما توهم **قوله** ولا يكفي في الايمان فعل اللسان
لانهم لكنهم يجعلون مواطاة القلب شرطا هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية
ولهذا ذكروا عدم الاستيعاب في القلب هذا كلامه **قوله** هذا مذهب الرقاشي
والقطان ذهب الرقاشي الى ان الايمان اسم للاقرار بحسب ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم لكنه

بحسب تكثر متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لا تتكثر بحسب ذواتها وانما تتكثر بحسب
تكثر الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي
ليس ازيد من الايمان الاجمالي الا بمجرد الاعتبار والاولى ان يقال اذا امنا بما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم هو حق ثم امنا بالجنة حق مثلا فلا شك ان الايمان الاول هو الايمان
الاجمالي وان كان الايمان الثاني هو الايمان التفصيلي ولا شك ايضا ان الايمان
الثاني تصديق مغاير بالذات للايمان الاول الذي هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام
ولا شك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد من التصديق الاول وحده وقس على هذا
سائر التصديقات التي خرجت من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل **قوله**
وحاصله انه يزيد الى اخره كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان الدوام على العبادة
اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا
فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة هذا كلامه **فقوله** عبادة اخرى
يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية **وقوله** فان الدوام على التصديق غير
التصديق يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان ذوات الايمان وحقيقته
لا يزيد ولا ينقص كما اشار اليه الشارح رحمه الله وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان
وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان **وقوله** وفيه نظر لان حصول المثل
الى اخره فلا بد ان يجاب بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك هذا كلامه
وهو مذكور في شرح المقاصد **واجيب** بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات
وهذا ما قال الامام الحرمين من ان النبي صلى الله عليه وسلم يفضل على من عداه باستمرار تصديقه
وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا
ولغيره على الفترات فثبت للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره بعضها فيكون
ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى لا نزاع فيه **وقوله** ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا
كان او نفلا كاعمال الجوارح والعلاقات وعند الجبائي وابنه فرضا فقط كما هو مذهب الخارجين
والاكثر معتزلة البصرة **فان قلت** انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور
الزيادة والنقصان **قلت** النوافل فيه تبع جزء الايمان ليس جزءا ولذلك بعض
الفرائض تبع ايضا فتنفع جزءا من جزء الشرع لذلك كزيادة الغزاة والقيام بحسبها
الصادق الصلوة والصيام ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقراء
او بعض افرادها كحسب نقص العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن امن
ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عن طاعة
او واجب لذلك تدبر هذا الكلام **فقوله** ومردود بالاخر لعل مراد الشارح رحمه الله

من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة بالايات الدالة على زيادة الايمان اذ لو
لم يكن مراده ذلك مثلا وجه لان يذكر هذا المذهب في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو
التصديق القلبي حتى حملوا الايات الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة
في الشرح **وقوله** كما هو مذهب الخوارج الى اخره لا يخفى عليك ان قوله من الايمان بكلمة
من للتبعيض يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف والمحدثين واما
مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كان او
نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف **وقوله** مذهب الجبائيين يعني ابي علي
وابنه ابا هاشم ومذهب هؤلاء ان الايمان هو الفرائض من اعمال الجوارح دون النوافل
وقوله بحسبه في الصلوة اي بحسب زيادة القراءة او القيام في الصلاة والاظهر ان يقال
زيادة الصلاة بحسبها في القراءة والقيام واعلم ان ما شرع جزءا ما جعله الشارع جزءا
من حيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشيء واما ما شرع جزءا هو اعم من ذلك فاصل
القراءة في الصلاة مما شرع جزءا وقوله طاعة لا يخرج عنها طاعة ومعنا قريب من مذهب الخوارج
وقوله واجب لذلك اي واجب لا يخرج عنه وهو قريب من مذهب الجبائيين قال
الشارح وهذا قال بعض المحققين لا نسلم الى اخره وهذا اعتراض لحرره وهو ان يقال
ان مراد من قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه بخلاف
الاعمال فانها تزيد وتنقص بحسب اجزائها كما عرفت انفا واما زيادة الايمان بحسب
القوة والضعف فلا كلام فيه **وقوله** ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر
اي تسليم النفس وطوعيتها على العمل بمقتضاه وهذا امر وجيه احدهما ان يحصل العلم بالمرة
بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول
كما لا يخفى **قوله** وهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التكلف بالشيء طلب نفسه
غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف
بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
وقوله تعالى امنوا بالله والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل
ولذا يعتمد فيقتضي عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما
في شرح المواقف هذا الكلام **فقوله** اي باعتبار التحصيل يعني ان التكليف بالايمان
انما يتبع باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشيء بحسب تحصيله اعم من التكليف به بحسب
نفسه فان التكليف به بحسب نفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف به بحسب
تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب
فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية

والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم
الذى هو من مقولة الكيف **وقوله** تكليفا بالنظر الموجب له اى اخره يعنى ان نفس الايمان
ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو المطلوب هو النظر المستلزم للايمان ويوهم
الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازى **وقوله** معرفة الله تعالى واجب اجماعا
فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقى
ولذا قوله تعالى امنوا به والحق الاخره تأييد لكون نفس الايمان مكلف به **وقوله**
ويجب التحصيل اى ولو يجب التحصيل **وقوله** ولذا اى ولكونه معدودا حاصلا
يجب التحصيل **قوله** ولا تكفى المعرفة لمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه
السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فى حاصل كلام بعض المتاخرين ان
التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فتكون المعرفة
الغير الاختيارية تصديقا عنده **فان قلت** لا يلزم ان تكون المعرفة الغير
الاختيارية تصورا عنده **قلت** التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى
وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتاخرين وليس مختارا عند الشارح
وتفصيل الكلام ما لا يحتمله المقام هذا كلامه **فقوله** يكون مكلفا بتحصيل ذلك
اختيارا اعلم ان التصديق اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغى ان يقال
يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار قال فى شرح المقاصد وبعضهم قال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار
المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
انتهى كلامه فاما اذا جعل التصديق من قبيل الاختيارى كما ذكره بعض المتاخرين فالمناسب
ان يقال مكلفا بتحصيل الذى هو فعل اختيارى وهو نسبة التصديق الى المتكلم بالاختيار
ويناسبه ما يقال بعض المتاخرين ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا
زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكره فى شرح المقاصد
وقوله وليس مختارا عند الشارح لان المختار عند الشارح هو ان يكون التصديق
من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختار انه فعل اختيارى
فتامل **فقوله** يعنى يتول للاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام
وهو معنى التصديق بما جاء به النبى عليه السلام فترادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد
فتامل هذا كلامه **فقوله** والانقياد للاحكام اى للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد
الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب

والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم
الذي هو من مقولة الكيف **وقوله** تكليفا بالنظر الموجب له اي اجزم يعني ان نفس الايمان
ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو المطلوب هو النظر المستلزم للايمان وتوهم
الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي **قوله** معرفة الله تعالى واجب اجماعا
فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقي
ولذا قوله تعالى امنوا به والحق اي اجزم تايند لكون نفس الايمان مكلف به **وقوله**
وتجب التحصيل اي ولو تجب التحصيل **وقوله** ولذا اي ولكونه مقدورا حاصلا
بحسب التحصيل **قوله** ولا تكفي المعرفة لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه
السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا وحاصل كلام بعض المتاخرين ان
التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فتكون المعرفة
الغير الاختيارية تصديقا عنده **فان قلت** للدوران تكون المعرفة الغير
الاختيارية تصورا عنده **قلت** التصديق الايماني عنده نوع من التصديق المنطقي
وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح
وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام هذا كلامه **فقوله** يكون مكلفا بتحصيل ذلك
اختيارا اعلم ان التصديق اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال
يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار قال في شرح المقاصد وبعضهم قال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
انتهى كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الاختياري كما ذكره بعض المتاخرين فالمناسب
ان يقال مكلفا بتحصيل الذي هو فعل اختياري وهو نسبة التصديق الى المتكلم بالاختيار
ويناسبه ما يقال بعض المتاخرين ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا
زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكره في شرح المقاصد
وقوله وليس بمختار عند الشارح لان المختار عند الشارح هو ان يكون التصديق
من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختار انه فعل اختياري
فتامل **فقوله** يعني يتول للاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام
وهو معنى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام فترادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد
فتامل هذا كلامه **فقوله** والانقياد للاحكام اي للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد
الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب

يكون الانقياد للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون الانقياد للاحكام الشرعية فكل من
اتصف باحدهما اتصف بالاخر ايضا ولعل المراد باتحادهما هو ان كل واحد منهما لا يوجد
بدون الاخر على ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله ولا نعني باتحادهما سوى هذا واما دعوى
الترادف بينهما فخلاف الظاهر **قوله** ويدل عليه اي الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين اي لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا بيت من المسلمين وانما
قلنا كذلك لان قرية السوء والفسقاء بها وكلام كله تمت **واعترض** عليه بان الاستثنا
لا يتوقف على الاتحاد كقوله اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ورد عليه بانه ليس الا
ان المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم
فان قلت من سعى في غير العلم الشرعي وقد يهتم ليست محل الشهود من سعى في علم
الكلام هذا كلامه **فنقول** اي لم يجد في قرية لوط الا اخص يعني ان كلمة غير في قوله تعالى
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئا
غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثنا والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان
يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها احدا من المؤمنين الا بيتا من
المسلمين فقد استثنا المسلم من المؤمنين فيجب ان يتحد الايمان بالاسلام كما في شرح
المواقف **وقوله** اخرجت العلماء الى الاخص لا نزاع في عدم كون المسلم اخص من المؤمن
وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز كونه اخص مخالف
للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان يقال
مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء اعم لان المعنى حينئذ فلم اترك احدا
من العلماء الا بعض العقلاء ليس من العلماء نعم هذا التقدير لا يكون الاستثنا متصلا
هذا خلف **وقوله** فيحتمل ان يكون الاسلام اعم هنا مقدمتان مقابلتان بين
المسلمين احديهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لن يقبل منه وهي ثابتة بالاجماع
بديهي من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام دينا لن يقبل
منه وهي ثابتة بالقران فلو كان الاسلام اعم لوجد فرد من الاديان حتى كان يقبل لا
يلزم بطلان المقدمة الاولى هذا خلف ليست محل الشهود من سعى في علم الكلام اذ ليس
بمرور العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية **قوله** وبالجملة الى اخره تصوير للدعوى
يعني ان المراد بالوحدة عدم سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف
والتساوي والبينة لكل واحد منهما هذا كلامه **فنقول** وسبب لكل واحد منهما يعني ان عدم
صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا لكل واحد من الترادف والتساوي فان كل

واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الآخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن
والمسلم عن الآخر ظاهر كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن
الآخر فباعتبار شقيهما وهما المؤمن والمسلم لا باعتبار انفسهما ولا نزاع في تباين مفهوميهما
فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال
ان الخضوع والانقياد تصديق **قوله** فيما اخبر من اوامره اي فيما ارسل وذلك ان يقول
الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا هذا كلامه فيه ان قوله من اوامر لا يصح ان يكون
بيانا لما اخبر لا باحد التاويلين الذين ذكرهما والاولى ان يقال اي فيما اعلم فان كونه خبر
بمعنى اعلم شايع فيما بين اهل اللغة فلا يصار الى المجاز والتاويل من غير ضرورة **قوله**
والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته فهو تصديق خاص بانه الله الحق واذا استلزم
التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر هذا كلامه **فقوله** واذا استلزم الى آخره
فيه منع ظاهر بان بعض الكفار كانوا يصدقون بان الله الحق مع انهم لا يصدقون بسائر احكامه
والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته اي التسليم
والالتزام بانه تعالى خالقا للكل وموجبا للعبادات عليهم وهذا ليس عين التصديق بسائر
احكامه لكنه يستلزمه **قوله** وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال
قولهم اسلمنا الاستسلام بحقيقة مدلوله وكذا يصح ان يقال لكن قولوا امنا امنا كلامه
فقوله ولكن قولوا امنا يحتمل ان يكون الامر للتهديد والتخويف نحو اعملوا ما شئتم
ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر يكون قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا للتصديق
بمعنى انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر اعلم ان
قوله تعالى قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح وحاله لحاله توهم ادعوا صوبيته بدعوى منوك
لهم لم تصدقوا ولكن قولوا اسلمنا يعني ان والضرب ليس ولو كان المراد
ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان تغاير اللفظ يدل
على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظاهر المتعارف **قوله**
فان قيل قوله عليه الصلاة والسلام هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في
اعني الاتحاد وتقريره ان اشترط في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدليل الحديث على ان
الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد السؤال على التصديق عن المشايخ وليس شيء لان
مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه
عدولا عن توجيه الكلام هذا كلامه **فقوله** هذا معارضة في المقدمة الاخرى حاصل
الدليل المذكور هو ان مقابل الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد
من التصديق والانقياد لا يوجد بدون الآخر فهما بدون الآخر فالسؤال الاول

يكون معارضة دالة على نفي المطلوب المذكور وهو قولنا فهما متحدان والسؤال الثاني يكون
معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصديق **وقوله**
فلا يرد السؤال على المشايخ اي الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر **وقوله** لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين ويدل عليه
سياق كلام الشارح وسياقه تقوله لا ينفك احدهما عن الآخر اي لا ينفك كل واحد منهما
عن الآخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك عن الآخر كما توهم القائل **وقوله**
على ان فيه عقولا عن التوجيه كما عرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القائلة ان
الايمان هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق
كما توهم ذلك القائل حتى اجاب بان الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام
عن التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ اي السؤال بان الحديث يدل على انفكاك
الاسلام عن التصديق بناء على ان الاسلام هو الاعمال والاعمال توجد بدون التصديق
وهذا حاصل السؤال الثاني اي ذكره المشايخ بقوله **فان قيل** صلى الله
عليه وسلم الى آخره قال الشارح بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى لان في ان كل
واحد من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويتعسر البقاء عليه في العاقبة
والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب **قوله** وذهب بعض المحققين الى آخره حاصل
كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان
فعند الجزم بحصوله لا امن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح
المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعوه القوم من الاجماع هنا كلامه **قوله**
امر خفي اي امر خفي للعقد الذي حصل لهذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه يحتمل ان
له شيء من المعارضات كاتباع الهوى والشيطان والخطأ الظاهر ونحو ذلك فيحتمل
عنده ان لا يحصل له هذا الايمان ذكره التفتازاني وينبغي للمسلم ان يتعود ذكر هذا
الدعاء صباحا ومساء فانه سبب للنجاة عن هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء هذا
اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت علام
الغيوب **وقوله** فعند الجزم بحصول الى آخره اي لو فرض حصول الجزم بحصول الايمان
المنوط به النجاة فلا يحصل الامن ان يشوبه من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل
في الاستقبال شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك **وقوله** وهذا قريب اي ما
ذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع مقبول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه
القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكره في شرح المقاصد
ولا كثير من السلف ذهبوا الى ان الاصحاب بعد الاستثناء فقالوا انا مؤمن ان شاء

الذي ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه
استغنا كلام المصنف عنه انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليه
بدون تعليله بالحكمة الموجبة له او المرجحة له فتأمل قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه صلى الله عليه وسلم بين امر الدنيا والدين لكل من امن وكفر لكن من لم يهتد بهدايته
ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه رحمة للكافرين بانهم امنوا ببعثته عن الخسف والمسخ واتخسير
بانه لا يناسب سوق هذا المقام هذا كلامه فقوله بين امر الدنيا والدين حاله احسن وذلك
لان حال المكلفين هنا كحال قوم كانوا في السفر وقد توجه لهم طريقان احدهما طريق مستقيم
يوصل الى ما هو المقصود مع انه لا خوف فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطلوب
مع ان فيه مهلكات كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان بيان الطريق الاول رحمة لهؤلاء القوم
سواء ذهبوا اليه اولم يذهبوا اليه بل ذهبوا الى الطريق الثاني وقوله لا يناسب سوق
هذا الكلام لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا
والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ فلما قال الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال
الرسل لبيان ذلك قوله وهي امر يظهر على خلاف العادة قيل الاحسن قيد لابد من قيد يوافق
الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب قوله واجب بان التحدي مشعر به
لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكلام ما
يتعلق بهذا البحث فتذكر هذا كلامه فقوله بان ذكر التحدي مغن عن تقييد موافقة الدعوى
فان معنى التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعواه فعجز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه فقول
تحديت فلانا اذا نازعته للغلبة وتحديت القراءة اذا نازعته كذا في شرح المقاصد وقوله
قد مر في صدر الكلام اي بيان حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح
فان الامكان الذي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي وذلك لان معنى احتمال
النقيض في صورة الممكن بالامكان الذاتي حتى لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن
قابل النقيض على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم
محتملا لان يحكم عليه فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشأ هذا الاحتمال ضعف هذا العلم
ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية العادية
في مثل قولنا الان رحانا وان جبل احد لم ينقلب الان ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت فيهما
دون الاحتمال الثاني كما لا يخفى قوله على انه امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ولكن ذكر في المواقف كالمقاصد
ان هذا الامر والنهي كانا قبل البعثة لانه في الجنة نعم ان يقال لم لا يكفي جوابا لمن بعثته
هذا كلامه فقوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف كيف يدعى انه صلى الله عليه وسلم

على ما ذكره في شرح المقاصد ايضاً **قوله** بناء على ان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة يعني انه المنجي والمردي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة لذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمناً سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان بكون التصديق وكذا يحتمل السقوط هذا كلامه **فقوله** معنى انه المنجي والمردي ان الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل في الخاتمة هو المهلك **وقوله** لا بمعنى ان ايمان الحال الى آخره لا يخفى ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر قبل قول الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى ليس الحق بل المناسب في هذا الكلام ان يقال ان ايمان الحال وان كان ايماناً صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة والمعروض لها لا بحالة الحال فلا عبرة لما وقع في الحال **وقوله** ان السعادة المعتد بها يعني ان موصوف السعادة المعتد بها هو من علم الله انه يختم ذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي تعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة **وقوله** فيكون التصديق وكذا يحتمل السقوط لعل المحشي يقول لا نسلم انه يحتمل السقوط فانه يصدق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا الشرك جعل الشارع في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما يضاده فلم يحتمل السقوط حكماً كما في حال النوم والغفلة فتأمل قال الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اي لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره المصنف اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت **قوله** بل المعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن احد المتساويين كما ستعرفه احد الطريقين مع كرمه ولطفه وورد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه هذا كلامه **فقوله** اي ترجح جانب الوقوع الى آخره ظاهر هذا الكلام يشعر ان ترجح جانب الوقوع لا يصل الى حد الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق في بعض المواضع ان ترجح جانب الوقوع لا اصل يتصور بدون وجوب الوقوع فان مجرد الاولوية التي لا يصل الى حد الوجوب لا تكفي في وجوب الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست امراً واجباً عليه تعالى بل هي امر عادي فلا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة ويوجبه ويؤيده ما ذكرناه **قوله** في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضاً شاهدة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون **وقوله** احتمال الحكمة الخفية في الترك اي في ترك الارسال واستحسن بان وجوب الحكمة في الارسال الرسل امر ضروري من نوع الضرورة العادية المستفادة من قياس الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك بديهي ايضاً بما هو ثبوت ضد ذلك فافهم **وقوله** مستغن عن هذا التوجيه

في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة لا يبعد تلك
القضية كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت هذه
القضية قبل النبوة **وقوله** لم لا يكون حواء امته هذا الكلام على السند الاخص والاعم يرد ايضا لكن
لان حاصل الاعتراض هو ان يقال لا نسلم انه صلى الله عليه وسلم كان نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك
فقوله لا امة له هناك وقع مستندا للمنع **قوله** لم يكن في زمنه نبي اخر فيكون الامر بلا واسطة
فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امرت ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى فاقذفيه في التابوت ولام
عيسى كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا
كان لاجل التبليغ والمراد كذلك هذا كلامه **فقوله** فامر ادم كذلك اي امره عليه السلام
كان لاجل التبليغ الى حوا وهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون معقولا اذا لم يكن
قوله لانه قد امرت ام موسى الى اخره مستندا للمنع بل يجعل معارضة اما اذا جعل مستندا للمنع بان
يقال لا نسلم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لا يجوز ان امر ادم صلى الله عليه وسلم كامر ام موسى
صلى الله عليه وسلم فلا يفيد هذا الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى **قوله** وقد يستدل
ارباب البصاير مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على اليقين والاحوال
ومبنى الاستدلال الثاني يحتمل بالفتح على وجه لا يتصور غير النبي ومبنى الثالث على انه محتمل بالكسر ايضا
على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة هذا كلامه
فقوله مبنى الاستدلال الاول هو قول الشارح فلان ادعى النبوة واظهر المعجزة الى الحسن
وقوله ومبنى الاستدلال هو قوله احدهما ما تواتر من احواله الى اخره **وقوله** على وجه متعلق
بقوله محتمل وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه صلى الله عليه وسلم قد حاز اصناف الكمالات
العلمية والعملية على وجه لا يتصور في غير جنس النبي اصلا **قوله** ومبنى الاستدلال الثالث هو قوله
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الى اخره **وقوله** على ذلك الوجه متعلق بقوله محتمل بكسر الميم
الثاني يعني انه صلى الله عليه وسلم قد حمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي صلى الله عليه وسلم اصلا قال
الشارح وبعد ذلك كلامه وكلام الله تعالى الى اخره ذكر في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته
وكونه خاتم النبيين هو انه صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل اصلا واظهر المعجزة
على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا تدل على انه استغنى بعض الايات ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله **قوله** لانه نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم وما روي من ان عيسى صلى الله
عليه وسلم يضع الجزية اي يرفع عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
فوجهه انه صلى الله عليه وسلم بين انتهاء الشريعة هذا الحكم وقت نزول عيسى صلى الله عليه وسلم فالاية
حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم عليه كما في نصب مؤلفة القلوب

هذا كلامه **فقوله** وما روي ان عيسى صلى الله عليه وسلم هذه معارضة على المعارضة المذكورة في
الشرح وذلك لان قوله **فان قيل** تندرج في حديث الاحاد معارضة على كونه صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء وان شرعه لا يكون منسوخا ابدا ومنها المروي عن عيسى صلى الله عليه وسلم يكون
معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منهما نقضا اجماليا **وقوله** بين لقا
شرعية هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية بوضع الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم الجزية
الا الاسلام روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان عيسى ينزل حكما عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير
ويضع الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امراة بعد نزوله فيكون هنا زيادة له في الحلال
اذ لم يتزوج قبل ذلك **وقوله** لانه علته وهو انقطاع الرغبة في المال لقرب يوم القيامة
وكثرة الاموال التي لا صاحب لها حتى لا يقبلها احد كما ورد في الحديث **وقوله** كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب ذكر في التاتارخانية واما المؤلفة فهم قوم من المشركين كان صلى الله
عليه وسلم يعطيهم شيئا تالفا لهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة لبعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوم سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام وقوي حالهم
قوله على تقدير استجماعه على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام
وعدم الطعن هذا كلامه **قوله** ثم العقل مثلا ان يكون الراوي عاقلا وضابطا لما رواه
وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في امور الدنيا والدين **قوله**
اما عمدا فبالاجماع اي الكذب فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة
وهو باطل وكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمده واما ما كان بلا عمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة هذا كلامه **فقوله** بامر الشرائع واما الكذب فيما عدا الشرائع
فالظاهر انه من افراد سائر الذنوب على التفصيل الذي ياتي ذكره **وقوله** لو جاز الكذب
اي لو جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرائع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة
وانه محال كما في شرح المواقف ولعل المراد منه انه محال عادة اذ القول بانه محال عقلا
يكون مبنيا على القول بالقبح العقلي وانه ليس مذهب اهل السنة **وقوله** وهكذا في السهو
اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة
ايضا وهذا ممتنع ايضا **وقوله** قال القاضي ابو بكر الباقلاني **وقوله** فاما ما كان بلا
عمد واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على صدقه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض دلالة المعجزة والمعتمد هنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبي صلى الله
عليه وسلم في الاحكام الشرعية مطلقا **قوله** وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل يعني به
ما سوى الكذب في التبليغ هذا كلامه يريد ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كسائر
الذنوب على التفصيل الذي ذكره الشارح هنا **قوله** او العقل هو مذهب المعتزلة

قالوا اصرار الكبيرة يؤدي الى الشقوة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة
ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور وبهذا الكلام قال بعض الافاضل ان جواز
الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ويستلزم الفاسد فاسد وقال بعضهم ان صدور
الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدي الى الشقوة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس او لم يظهر
حينئذ اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس الى التهلكة وهو مردود
بان يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض
بدعوة ابراهيم صلى الله عليه وسلم وموسى صلى الله عليه وسلم في زمن نمرود وفرعون مع خوف شدة الهلاك
وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى هذا كلامه **قوله**
اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموافق وبسبب
عدم الموافق بالكلية **قوله** باعلام من الله تعالى كقوله تعالى لا تخافا انني معكما اسمع وارى
وقوله تعالى والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روي ان الكفار قتلوا بعض
الانبياء عليهم السلام ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح مردود بما روينا ان داود صلى الله
عليه وسلم طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت **واجيب** بان هذا من الحشوية فلا
يعتد به **قوله** مصروف عن ظاهره اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى
وهو صرف عن الظاهر ايضا وفيه ترجيح احد محتملي العام على ما عدا الخاص للقائل هذا كلامه وحاصله
ان قول الشارح او محمول على ترك الاولى يدخل فيه بلا تقوله مصروف عن ظاهره مع ان الحمل
على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له واعلم
فاجاب المولى المحشي عن هذا الاعتراض بتوجيه كما ترى واشتهر بان المراد الشارح
من ان هذا لا بطريق التواتر مصروف عن ظاهره اي بطريق سلب الذنب عن الانبياء سواء نسب
هذا الذنب الى غيرهم او لم ينسب الى احد اصلا كهذا ان امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه
والا فان لم يمكن سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول
كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثاني كقوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى فان هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت مراد الشارح ظهر لك ان ما ذكر
من السؤال والجواب ساقطا بالكلية فتأمل **قوله** ولا شك ان خيرية الامة مع جواز ان
يكون منع الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم هذا كلامه
والامة الطريقة والدين وفلان لا امة له ولا دين **وقوله** تعالى كنتم خير امة اي خير اهل الدين
كذا في الصحاح فدلت الاية الكريمة على ان امة محمد خير الامم دينا فيكون هو صلى الله عليه وسلم خير
الانبياء دينا وهذا معنى افضليته صلى الله عليه وسلم واما قوله بحسب سهولة انقيادهم الى قوله وكثرة
اعمالهم فذاك احتمال بعيد لا اصل له فلا اعتبار به وان كان بعيدا للمنع فان فوق الامم بسهولة

للمعاد وهو نور العقل وفوق الايمان اي التصديق القلبي ولنتم للاعمال مشكل لا يخفى على احد
قوله لانه لا يدل على كونه افضل من ادم وقد يقال المراد باولاد ادم في العرف هو نوع الانسان
وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه كنوح وابراهيم او موسى
او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قيل بان ادم عليه السلام هو الافضل
لكونه ابا البشر والاولى ان استدل بقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر
هذا كلامه فقوله وفيه ما فيه اي لا نسلم ان المراد باولاد ادم في العرف هو نوع الانسان
وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه لعدم تبادر في العرف من بني ادم نوع الانسان بل
وكذا لا نسلم قوله وهو المتبادر ايضا وقوله والاولى ان يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم
قد ذكر الشارح هذا الحديث في شرح المقاصد ثم قال قلنا قال صلى الله عليه وسلم لا تخيروني على موسى
وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع منه اي هذا القول تواضع من محمد صلى
الله عليه وسلم فقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد صلى الله
عليه وسلم ثم اختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى
قال الشارح والملائكة عباد الله لم يتناوله امرهم بالسجود فلم قيل هم اجسام لطيفة نورانية
تتشكل في صور مختلفة او تقوى على افعال شاقة قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في
الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج تحت الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يجد
فسق عن امر ربه وقد يجاب بان المراد على تضمن امر الادنى بلا مرية هذا كلامه
فقوله هو الاتصال بان الاستثناء احتاج والاحتياج لا يتصور الا بصيرورة وقوله
لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه تعالى امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم وقوله يتضمن امر الادنى هذا ممنوع الا يرى انه اذا قدم المدينة رسول ملك من
السلطان فامر سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة بان يستقبلوا ذلك الرسول او
يعظموه غاية التعظيم ولم يامر السلطان اصاغر هذه المدينة اذ اراهم اصلا وظهر ان امر الا
الاعلى لا يتضمن امر الاسفل قوله صح استثناؤه منهم تغليبا فحينئذ يكون الامر بالسجدة
لجماعة هم منهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا هذا كلامه والحاصل ان اسناد الامر
بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة قد امرهم الله تعالى
بالسجدة امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما
اطلاق الملائكة على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الشارح قال
الشارح انهما ملكان بيان الحق ذكر في تفسير القاضي انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله
تعالى وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روي انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامراة
يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فحكي عن اليهود

تصير عينه العوراء صحيحة وصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل المسلمين
تخليصا لهم عن المحن والمكاره وتسمى معونة فالخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج هذا كلامه **قوله** دعا الاعور اي دعا له
وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر الصديق رضي الله عنه في زمن ارتداده
قوله بل ستة فالحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا تكون
ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى مراده على التدريج حتى يعلم
سوءا وافق ذلك الفساد غرض مرتكبه او لم يوافق وعاقبة ذلك كله الخسر والندامة وانما لم يذكر
السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ما سيجيء ذكره **قوله** كما ان الكتاب يطلق الى آخره فان قيل
الاول ارهاص لنبوة عيسى على نبينا وعليه السلام او معجزة لزكريا صلى الله عليه وسلم والثاني معجزة لسليمان
صلى الله عليه وسلم **قلنا** نحن لا ندعي الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين لا لدعوى نبوة وقصد
اجابتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآيات تدل على انه لم يكن هناك
دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله اني لك
هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع
والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان والد زكريا يحتمل ان يكون امتحانا بالمعرفة مريم
هذا كلامه **قوله** وفيه بحث الى آخره وعبارة شرح المقاصد هكذا قلنا سياق القصص
يدل على ان ذلك الكلم لم يكن القصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك
ولذلك سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى
النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق شيء ولا يضرنا تسميتهم ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته انتهى
كلامه **وحاصله** ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامات وتظهر
على يد من لا يدعي النبوة من الصالحين نعم هذا لا يضرنا تسميتها ارهاصات او معجزات
ثم ان هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المنكرين للكرامات الاولياء لانهم
كانوا ينكرون حصول مثل الخوارق على يد غير النبي حتى زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير
النبي يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما يأتي ان شاء الله تعالى **قوله** يحتمل ان يكون امتحانا
هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل في عدم كونه معجزة هو عدم
القصد الى التحدي كما عرفت **قوله** بينا رجل يسوق الى آخره اعلم ان بينا ما الالف للاشباع
وبينما بما المزيدة من الظروف المكانية الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية وهما بمعنى
المفاجأة للاسمية فلا بد لها من جواب وان تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى
المفاجأة في شك المتكلم هذا كلامه **قوله** من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة

وقوله يعلمان الناس اي سيحان ملما تقولان انما نحن ابتلاء من الله تعالى فمن يعلم منا وعمل به كفر
ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر فيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور انما المحظور
التبع من العمل هذا ماخوذ من تفسير القاضي قوله وهو اي اصل الكل متحد من حيث انه كلام
الله وان تفاوت من حيث خصوصيات العلم المنزل فعطف التفاوت على التعدد وقريب
من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى دال عليه لفظ الوصف ظاهر والاول
انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد فقوله من حيث انه كلام الله تعالى اي
من حيث الاضافة الى الله يكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم العرضي للكل اي لكل واحد
من تلك الكتب وذلك المفهوم العارض هو الاضافة الى الله تعالى وقوله فعلى الوصف ظاهر
فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم الدال على مدلول واحد هو كلام الله واستشهد
بان مراد الشارح هو ان كلام الله تعالى شخص لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت بين تلك
الكتب في النظم المقروء لا في الصفة القائمة بذاته تعالى ومن الصفة القائمة بذاته تعالى تسمى
قرآنا وانجيلا وتوراة وزبورا باعتبار مختلف فافهم قوله اي ثابت بالخبر المشهور ومنهم من نفى ان
المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد من خصوصية ما اليه من الجنة او الى السماء
او غيرها هنا كلامه فقول المصنف ثم الى ما شاء الله من العلى مما ثم من السماء الى العلى وهذا ثابت
بالخبر المشهور كما ان معراج السماء ثابت بالخبر المشهور اما انه الى الجنة او الى العرش او طرف العالم
على اختلاف للاراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح قوله واجيب بان المراد الرؤيا بانه ليس
وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا مرتبة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه من سيدخل مكة
وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي هذا كلامه فقوله رؤيا مرتبة الكفار
ذكر في التفسير ان الملائكة نزلت في غزوة بدر فراهم المشركون فالمعنى ... هناك ابو جهل
ونحن من رؤيا الكفار وقوله على قول المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا
بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا المعراج هو الرؤيا في المنام قال فمعونته هو رؤيا صالحة اي
هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى اين
شركائي فانه استهزاء وسخرية للمشركين قوله ما فقد جسده والعلل انه كان لان المعراج
كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية هذا كلامه
فقوله ما فقد جسده اي فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور الثابت باجماع المسلمين
هو ان المعراج الى السماء او الجنة انما يكون في المحشر بعد مفارقة الروح من الجسد قالت عائشة
رضي الله عنها ان هذا المعراج قد وقع لمحمد صلى الله عليه وسلم بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا
التوجيه اولى من تكرار المعراج اذ لا يثبت له نقلا عن ان يجعله سبب الجواب قوله
يكون اشد للكفار ذائقة عرضه ولا ستر اهانته كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان

يجب علينا عقلاً ولا على الله اصلاً فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقليين ايضاً لوجوب
على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بنا النوع كالجلسة ومعنى الميتة الجاهلية
كونها على طريقة اهل الجاهلية وضلالتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا هو النبي صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة بدلالة الامة **قوله** لا يجب علينا
عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا عقلا وانه لا يجب على الله تعالى لا شرعا ولا
عقلا **وقوله** على اهل الجاهلية الى آخره فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع
يقوم بالاحكام على الانصاف والانتصاف وشرع لهم السنن والفرائض من لم يعرف امام زمانه
مع انه في ظل امانه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية **وقوله** وقد يقال الى آخره
هذا خلاف الظاهر ولا يصار اليه بلا ضرورة **قوله** فبعض الامة كلهم لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو ترك عن قدرة
واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا هذا كلامه **قوله** والامة لا تجتمع على الضلالة
لقوله صلى الله عليه وسلم امتي لا تجتمع على الضلالة **وقوله** وقد يجاب الى آخره ورد هذا الجواب
بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو ولا شك ان عجز كل واحد لتسلط الجبابرة لا
يستلزم عجز الكل من حيث هو ويمكن ان يقال ان الجبابرة واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى
واقدر من سائر احاد الامة الا ترى ان للتصرف في بلاد اهل الاسلام الملوك والمتغلبة هم الملوك
فيلزمهم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف سائر احاد الامة اذ يلزمهم ترك الواجب ولا الاجتماع
على الضلالة اذ لا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق **فان قيل** لا يوجد احد
صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد **قلنا** انه من فروض الكفاية ان يوجد
احد صالح للامامة فان لم يوجد صالح للامامة يلزم على الامة العصيان وترك الواجب قال الشارح
رحمه الله فالامر مشكل اذا لم يتفق للامة بعد الخلفاء العباسية على ان يوجد اماما قرشيا صالحا
للامامة فيلزم تضليلهم بسبب ترك الواجب وقد عرفت انفا جوابه ورده وما يناسبهما
وقوله محمد القيام قد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة يخلقه الله متى شاء لنصرة
الدين وهو يملك سبع سنين ويملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا **قوله** مع عدم
القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول
على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل الشيعة غير معلوم هذا كلامه **قال بعض**
الافاضل قد ثبت بالاجماع الصحابة امامة ابي بكر مع عدم الاجماع على امامته اجماعا على عصمته
ايضا فكان وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله
مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكن عبر عن عدم عصمته بذلك اللفظ رعاية
للادب واما عدم عصمته فلما روي انه احرق المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقد قطع سارق

وعنه رضي الله رضي الله عنه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم
عنه انه قال ان الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا
ماخوذ من شرح المقاصد وذكر في شرح المواقف انا وجدنا السلف المراد بالسلف الصحابة
والتابعون رضوان الله عليهم اجمعين قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن
ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول
وتفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى **وقوله** فمستوفيه لان قرب الدرجة وكثرة الثواب
امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم من تتبع الاخبار
وقد تواتر في حق علي ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات هذا كلامه **فقوله** وقد تواتر في حق علي الى اخره هذا شرح في شرح المقاصد
وقد ذكر في شرح المواقف ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها ولا جزم بالافضلية بهذا
المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز ان تتواتر الاخبار في فضائل بعضهم دون البعض ولا قطع
بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا **قوله** اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمعنى
ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته صلى الله عليه وسلم وقال لا بد لهذا الدين من يقوم به
فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة هذا كلامه **فقوله**
بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه الظرف ويجوز ان يكون بفتح التاء
وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقوله لهذا الدين يعني دين محمد صلى الله عليه وسلم **وقوله** اتوا بكرة اي اتوا في اول الصباح الى
سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قال الشارح
بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المنازعة يكون اتم واكمل من وقوع
الاجماع بغتة **قوله** بل عن خطأ في الاجتهاد فان معوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم
بانه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان
رضي الله عنه هذا كلامه **فقوله** مع اعترافهم الى اخره والاولى تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه باطل
قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجي ذكر
الاحاديث في شانهم ان شاء الله تعالى **وقوله** لشبهة متعلق بقوله بغوا **قوله** ولعل المراد
الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة هذا كلامه وفي هذا المعنى
ليس بمغاير لما ذكره الشارح لان حاصلها هو الخلافة الكاملة على التوالي تكون ثلاثين سنة
وبعدها تكون ورثة وملكا لا تكون فيها مثل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف
الحديث فان وجوب المعرفة تقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا

فليتأمل هذا الكلام **فقوله** اي ابدا وزمانيا يقال يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين لا ابتدا
ولا زمانا ولا ابقا لهم للامامة اصلا **وقوله** هو الاول فلا يلزم من نفي الحصول بالمعنى المصدري
نفي الحصول بالمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الباقي **وقوله** على ان صيغة الافعال لحدوث اي
لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل بمعنى ان تكون
للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين ومنه الانبيا فيمن لم
يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقايه هذا وتدبر فان المحل هو ان يحمل العهد
على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا **قال الشارح** رحمه الله والسلف
كانوا ينقادون لهم اي كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا يقال
انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف
دليلا على صحة امامتهم **قوله** لان العصمة ليست بشرط ابتدا يرد عليه ان اريد بالعصمة ملكة
الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب لا يشترط عدم الفسق وان اريد بعدم الفسق فعدم الاشتراط
ابتدا ممنوع قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه
كلامه **فقوله** اذ المطلوب لا يشترط عدم الفسق يعني ان عدم اشتراط تلك الملكة لان الامام ان
يتسلط عليه القوى الغضبية والشهوية عادة فيفسق عادة واذا لم تكن تلك الملكة شرطا يلزم
ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا هو المدعا واما عدم فسق الائمة الراشدين فلذلك لوجود تلك
الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين **وقوله** قالوا يشترط الى اخره مستند لقوله ممنوع **وقوله**
قلنا لما انه فرع من مقاصد علم الكلام الى اخره اعلم ان مباحث الامامة وان كانت مواقعه
لكن للتنازع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهوا
الى تعصبات وبارزة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفا
الراشدين الحقت تلك المباحث في الكلام وادرجت في تعريفه عونا به للقاصرين وصونا
الائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين هذا كلامه وهو مذكور في شرح المقاصد **وقوله**
وان كانت من الفقه قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم
الفروع لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفاية وللاصابة ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية **وقوله** ادرجت
في تعريف علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر
في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفا الراشدين قد كانت من مسايل
الفقه في زمانهم لان المقصود حينئذ هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من
مسايل الكلام لان المقصود حينئذ هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد
انقراضهم بل الواجب علينا هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم وساير احكامه

اشارة وهو خلاف الشرع فظهر ان القضاء بغير علم ذنب ولا يكون هو معصوما لكن امثال ذلك لا
ينافي الامامة والعدالة وانما ينافي العصمة فتامل **قوله** نعتبر المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما **فان قلت**
حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما
قلنا معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي
مع التمكن منها وقد عبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وتفضل منه ولا يخفى ان من
لم يثبت له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم اخص من العصمة لانه التعدي على
الغير ويجاب ايضا الجواب بان يراد بالعهد في الاية عهد البقاء على ما هو راي اكثر المفسرين هذا
كلامه **فقوله** وعدم الفعل وجود فكانه قال نعتبر من لا يكون مذنبا وانه متناقض ظاهر
وقوله ولا يخفى ان من لم يثبت له تلك الملكة الى اخره هذا تتمة الجواب بعنوان من لا يكون له تلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فاللازم هو ان يقال لان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا
مذنبا فلا اشكال **قال بعض الافاضل** ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول
السنة فالصواب في الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا بالعصمة غير مسقطة
للعدالة دون نفي الذنب مطلقا **وقوله** ثم ان الظلم المطلق الى اخره اشارة الى جواب اخر عن قوله
فان قلت والحق ان الظلم اعم من الظلم لنفسه والظلم لغيره **وقوله** وقد يجاب ايضا اي يجاب عن
قول المخالف وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة **قوله** لا تزيد المحنة اي التكليف سمي به
فقوله سمي بها اي سمي التكليف بالمحنة اذ اراد به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم احسن عملا لا لامه
بالتكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم اي يختبرهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وانما حكمة
الامتحان والاختبار فهي مفوضة الى الله تعالى العليم الحكيم ومعنى قوله والعصمة لا تزيد المحنة
هو ان عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة فيه لا يزيل كونه
مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة فالمناسب ان يقال ان وجود الملكة
المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند وجود ملكة الملكة فلا يزول
التكليف بوجودها **قوله** قلنا غير الجائز هو نصب امامين الى اخره وقد يجاب ايضا بان معنى
جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فيصير واحد منهم ولا يتجاوزوهم الامامة ولا النصب ولا
التعيين حينئذ فلا اشكال اصلا من كلامه الظاهر ان مراد الشارح هو المذكور في الحاشية اذ يمكن
ان يقال ان عمر رضي الله عنه جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد لتحار واحد منهم ولا يبقى المخالفة
والمنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح ايضا **قوله** ولا ينعزل
الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل **لقوله تعالى** لا ينال عهدي الظالمين كان النيل بمعنى
الوصول هو اي ابتداء وبقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري امر آني لا بقاء له وانما البقاء في
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغة الافعال للحدوث

مثال المحكم نحو قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم **ومثال** المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون **ومثال** النص الظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في حل النساء
في العدد لان الحل قد اعلم في غير هذه الاية فيكون الكلام سوقا للعدد فهو نص في العدد **ومثال**
الخفي نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذه الاية خفية في الطرار لاختصاصه
باسم اخر وهو لفظ الطرار فلذا لا تقطع يده **ومثال** المشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فاوقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتامل
ومثال المجمل نحو اية الربوا اذا لم يعلم ان المراد اي فضل وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم
الربا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب والتامل **ومثال** المتشابه كالمقطعات في
اوائل السور وكاليد والوجه ونحوها هذا كله ماخوذ من التوضيح **قوله** اذا ثبت كونه
معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحيل ولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دليل
حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره
ففيه خلاف هذا كلامه **قوله** ولم يكن المستحيل ماولا الى الحر هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان دلائل حدوث العالم ليست بقطعية بل هي كانت ماولة بالتاويل الذي
ذكره الفلاسفة فحينئذ لا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار
معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا **فاجاب** بان هنا
قيد اخر وهو ان لا يكون التاويل من ضروريات الدين هذا واستحسن بان لفظ غير في قوله
في غير ضروريات الدين يشعر ان تكون مستدركة ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات
الدين اقوى دلائل حدوث العالم مع انه لا يقبل التاويل اصلا فهذا يكون لا انكار حدوث
العالم من قبيل المعصية التي ثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم
من ضروريات الدين ولا حاجة الى قوله ولم يكن المستحيل ماولا الى الحر لانه اقوى الدلائل
كما عرفت **وقوله** واما كفر منكره ففيه خلاف ذكره في التوضيح ان الاجماع على مراتب الصحابة
رضي الله عنهم به يظهر ان التوضيح ايضا بعد تفضيلهم فقط فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
وامره والفضل العظيم هذا كلامه **قوله** اي اشق قيل الحديث محمول على ما اذا كان كل
واحد من العملين مجانسا للاخر ومساويا له في المصلحة وكان احدهما اشق من الاخر فالاشق
منهما افضل من الاخر الذي دون الاول في المشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق
من الاخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال في القيام كالقعود والحج والجهاد ونحو ذلك
فان الاشق من كل واحد منهما افضل من الاخر الذي هو دونه تاما هو جنسه وما قاله في المصلحة
وقوله يضمحل الى العمل اي عمل البشر وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا
واقوى وجودا من عبادات البشر بحيث عبادات البشر مضمحلة عند عبادات الملك كالنطق

قوله ولا نصيفه وهو مكيال مخصوص والضمير لاحدهم وقد يحذف النصف فالضمير للمد هذه الكلمة
فقوله مكيال مخصوص اي هو مكيال يكون ادنى في القدر بين المد والمد هو نصف الصاع
وقيل هو ربع الصاع وقوله فالضمير للمد وهو راجع الى المد ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل
احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي مدا او لا نصيفا منه وذلك لان انفاقهم
كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم وحمايته مع صدق نياتهم وخلوص
طويتهم وذلك معدوم بعده صلى الله عليه وسلم قوله فبحبي احبهم اي فاحبهم بحبي بمعنى ان
المحبة المتعلقة بي وكذا قوله فببغضي ابغضهم هذه الكلمة فقوله اي فاحبهم بحبي الى
اخره الى ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول فان البا الجارة متعلقة بما بعدها
وهو قوله احبهم والضمير المستتر في احبهم راجع الى من الموصولة والبا الجارة اما السببية او للملابسة
اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا الكلام في قوله فببغضي ابغضهم قوله فلما انه يعلم من احوال
الناس الا اخره هذا الماتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاوصاف
كاكل الربوا وشارب الخمر والعروج على الشروج فلا ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط
هذه الكلمة فقوله في خصوصيات الاشخاص كالمنافق المعين مثلا وقوله كاكل الربوا الى اخره
وذلك مثلا ان يقال لعن الله اكل الربوا وشارب الخمر لعن الله العروج على الشروج وقوله
فلا اي لا يتم يجوز لغير النبي ان يلعن هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات فان ذلك اللعن في
الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص
معين فانه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا يبلغ ولا بد رجحه الا بنا الاولى ان يدل في
مباحث النبوة لانه من مقاصد اللعن هذه الكلمة وانما كان من مقاصد اللعن وان كان من
الفن ويطيق ما سياتي من قوله والمعدوم ليس بشي والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي
الحاجات وان خروج الدجال حق ونحو ذلك وقيل اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا
في اثنا مسايل الفروع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسايل سواء كانت من فروع الفقه
او غيرها من جزئيات المتعلقة بالعقايد قوله لعناه انه عصمه من الذنوب او معناه
انه وفقه للثواب الخالص والثابت من الذنب كمن لا ذنب له هذه الكلمة وقيل
ان عدم طرو ضرر الذنب بان يغفر الله تعالى بفضله ورحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه
في الذنب المغفور وانت خبير بانه تعالى لو عفى كل الذنب الذي اوجبه للزم سقوط التكليف
عنه فان المفروض ان كل ذنب حاصل منه ومعفو فلا يتصور ذنب اصلا هذه الكلمة فقوله
لا ينفك منه اثبت من النص واعلم ان اللفظ اي افهم منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا
فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سبق للاجل ذلك المراد والا فظاهر فاذا خفي فان خفي
لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه هذه الكلمة

بالنسبة الى البحر **وقوله** مما لا يقبل في حق الانبيا يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة والدوام
لا يفيد بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبيا اشق بالنسبة اليهم
واما كون عبادات الملايكة اقوى وجودا من عبادات البشر فممنوع في الانبيا فان عبادات الانبيا
عليهم السلام كانت اقوى في الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لنفي ذلك من دليل
فانا من ورا المنع **وقوله** وبه يعلم ان بهذا الجواب الذي ذكرنا يظهر ان التوجيه الرابع
كالاولين يفيد تفضيل الانبيا فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام يعرف
بالمقايسة على حال الانبيا غاية ما في الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبيا في الاخلاص
ونحوه **وقوله** بعد الله اضافة الى ضعف الدليل المذكور وانها لا تفيد القطع وان حصول
الفضل مفوض الى الله تعالى **قال** الشارح دون الاسلامية كان الملايكة عندنا ليست
من قبيل الجواهر المجردة بل هو لا عندنا من قبيل الاجسام كما مر واما كون كمالاتهم بالفعل
مقارنة لبشرهم كمال يتوقع اصلا فممنوع عندنا ايضا وكذا كونهم عليين بالكواكب من مائية وانيتها
غير مسلم والحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اله
وصحبه
وسلم